MENERJEMAH

FIKIH SOSIAL

ARIF MAFTUHIN

MENERJEMAH
FIKIH SOSIAL

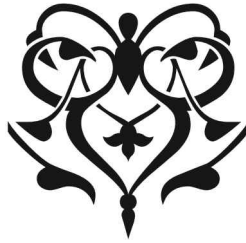
Arif Maftuhin

MENERJEMAH FIKIH SOSIAL

MENERJEMAH FIKIH SOSIAL

Penulis: Arif Maftuhin
Desain Sampul: RGB Desain
Layout Isi: RGB Desain

xii + 257 halaman; 14 cm x 20 cm
ISBN: 978-623-6911-76-1
Cetakan I, Maret 2023

Penerbit:
Magnum Pustaka Utama
Jl. Parang tritis KM 4 RT 03 No.83 D Salakan, Bangunharjo,
Sewon, Bantul, Di Yogyakarta
Telp.0878-3981-4456, 0821-3540-1919
Email: penerbit.magnum@gmail.com
Homepage: www.penerbitmagnum.com

DAFTAR ISI

PROLOG
Dari Fikih Siyasah ke Fikih Difabel

Ketika mengajukan penilaian angka kredit untuk kenaikan jabatan dari Lektor Kepala ke Guru Besar, Dekan Fakultas Dakwah dan Komunikasi, Mbak Ema Marhumah, mengusulkan agar saya mengubah SK Mengajar. Sejak diangkat menjadi PNS di UIN Sunan Kalijaga (2001), SK Mengajar (SKM) saya adalah Fikih Usul Fikih. SK mengajar ini dibuat berdasarkan nama mata kuliah yang saya ampu selama lebih dari dua puluh tahun terakhir. Untuk menjadi "keahlian" bagi seorang Guru Besar, sepertinya SKM tersebut terlalu umum. Menjadi Guru Besar dalam Ilmu Fikih saja sudah berat, apalagi Fikih dan Usul Fikih. Maka, beliau menawarkan agar diubah saja ke bidang tertentu yang lebih spesifik. Beliau mengusulkan Fikih Sosial.

Secara "teknis", saya tidak perlu berpikir lama untuk menyetujui tawaran beliau. **Pertama**, sesuai pertimbangan beliau, perlu penyesuaian antara bidang saya dengan prodi tempat saya

mengajar. Karena saya bergabung dengan Prodi Ilmu Kesejahteraan Sosial, maka lebih tepat kalau saya mengambil spesialisasi Fikih Sosial. **Kedua**, selain Fikih Usul Fikih, saya juga sudah belasan tahun mengampu mata kuliah Fikih Sosial. Jadi, perubahan ini hanya perubahan yang tidak "penting" dari satu mata kuliah ke mata kuliah lain yang selama ini saya ampu.

Hanya saja, ada satu ganjalan kecil di hati saya. Mengingat nama besar dua sosok yang diakui sebagai pakar Fikih Sosial di Indonesia, K.H. Sahal Mahfudh dan K.H. Ali Yafie, saya menjadi minder. Saya merasa belum cukup punya kontribusi dalam bidang Fikih Sosial untuk mengajukan jabatan guru besar Fikih Sosial. Bagi saya, dua orang maha guru ini tak pernah dapat ditandingi kepakaran, keluasan, dan kedalaman ilmunya dalam Fikih Sosial. Meskipun mungkin secara resmi mereka tidak menyandang jabatan guru besar Fikih Sosial, merekalah guru besar Fikih Sosial yang sejatinya. Sementara saya? Apa yang sudah saya tulis? Karena itu saya sempat mendiskusikan lagi masalah ini dengan Bu Dekan dan beliau meyakinkan bahwa perubahan SKM ke Fikih Sosial sudah tepat dan sesuai kebutuhan lembaga.

Baiklah, lalu bagaimana saya akan mempertanggungjawab-kannya? Waktu itu ada dua hal yang saya pikirkan. **Pertama**, sebagai orang yang akhir-akhir ini lebih banyak menulis Islam dan disabilitas, saya akan mengajukannya sebagai "argumen" bahwa isu yang sangat spesifik ini dapat disebut sebagai penerjemahan "Fikih Sosial." Salah satu kegelisahan utama Kiai Sahal Mahfudh dan Ali Yafie adalah ketidakmampuan Fikih klasik dalam memenuhi kebutuhan-kebutuhan kontemporer, di satu sisi, dan perlunya Fikih mengadopsi ilmu-ilmu sosial agar Fikih tetap relevan dan kontekstual. Dalam konteks ini, maka upaya saya untuk mendiskusikan disabilitas dalam Islam, umumnya, dan Fikih

khususnya, dapat menjadi jawaban bagi kegelisahan kedua "bapak" Fikih Sosial tersebut.

Kedua, pada saatnya dan waktunya nanti, saya tentu akan berupaya memberikan kontribusi secara lebih spesifik dalam pengembangan Fikih Sosial. Saya sebenarnya sudah lama menyiapkan naskah sebagai tuntutan kebutuhan mengajar mata kuliah Fikih Sosial, tetapi entah mengapa sampai sekarang naskah yang saya siapkan itu tak kunjung selesai juga. Insyaallah, buku Fikih Sosial akan menjadi salah satu agenda prioritas saya ke depan.

❧❧❧

Setelah menenangkan diri dengan dua jawaban tersebut, beberapa hari kemudian, tiba-tiba terpikir untuk melihat kembali tulisan-tulisan yang pernah saya terbitkan. Di tengah melafalkan doa-doa salat di rakaat terakhir Zuhur hari itu, tiba-tiba timbul pertanyaan di hati: benarkah saya hanya menulis tentang Islam dan disabilitas? setelah salam dan doa secukupnya, saya segera membuka komputer dan rekam jejak publikasi saya. Benar dugaan saya. Kalau tulisan-tulisan itu ditata ulang, rasanya ada banyak tema yang sudah saya kerjakan terkait isu-isu sosial dan Fikih. Mengikuti buku *Nuansa Fiqih Sosial* karya Kiai Sahal Mahfudh, dan *Menggagas Fiqih Sosial* karya Kiai Ali Yafie, saya bisa mengumpulkan tulisan-tulisan itu di bawah payung Fikih Sosial.

Seperti diketahui, Kiai Ali Yafie maupun Kiai Sahal sebenarnya tidak pernah menulis secara khusus buku Fikih Sosial. Kedua buku yang disebutkan di atas adalah kompilasi tulisan beliau berdua yang ditulis untuk berbagai kesempatan dan publikasi. Ada yang bersumber dari seminar, ada yang dari tulisan di koran. Rentang waktunya juga cukup lama. Buku *Nuansa Fiqih Sosial* karya Kiai Sahal, merupakan kumpulan tulisan dari tahun 1982 sampai 1992,

lalu dilengkapi dengan pidato doktor kehormatan di UIN Jakarta tahun 2003. Sebelum saya nanti dapat menuliskan sebuah buku Fikih Sosial, tidak ada salahnya juga untuk memulai dari kompilasi karya saya yang temanya relevan dengan Fikih Sosial.

Demikianlah ide yang mendasari publikasi buku kompilasi tematik yang kini di tangan pembaca. Agak berbeda dengan dua buku tersebut, tulisan yang dipilih dalam buku ini semuanya sudah terpublikasi, dari 2006 sampai 2022. Naskah buku ini bersumber dari publikasi di koran, majalah, dan jurnal ilmiah. Sebagian menggunakan Bahasa Indonesia, dan sebagian yang lain menggunakan bahasa Inggris sesuai tuntutan publikasinya.

Jenis publikasi dan rentang waktu ini dengan baik mewakili perjalanan karier akademik saya. Selain menerjemahkan buku, saya mulai karier publikasi dari menulis di koran. Selain karena publikasi di jurnal belum sepopuler sekarang, menulis di koran adalah publikasi yang sudah bergengsi di zamannya. Saya memulai menerbitkan tulisan di koran sejak mahasiswa. Tulisan-tulisan koran yang dipilih untuk buku ini kebanyakan berasal dari zaman kuliah S2 di Amerika. Dipengaruhi oleh pendidikan S1 (Muamalah Jinayah) dan S2 (Hubungan Internasional), tulisan-tulisan ini bertema Fikih Siyasah dan saya kumpulkan di bagian pertama buku ini (bab 1-8).

Di bagian kedua (bab 9-11), ada tiga tulisan yang penting untuk disajikan bersama dengan tema-tema lain di buku ini. Di bagian yang berjudul "Fikih Usuli", ada dua tulisan terkait Usul Fikih dan satu tulisan terkait epistemologi. Tulisan terkait Usul Fikih ini ditulis ketika saya tengah menggandrungi studi kritik wacana. Dari buku-buku Mohammed Arkoun, saya terinspirasi untuk mengaplikasikan "kritik nalar Islam" pada Usul Fikih, yang saya anggap sebagai "nalar akademik" saya sebagai dosen Fikih. Karena pendekatan

Arkoun yang interdisipliner, menggunakan berbagai teori filsafat, linguistik, dan sosial, upaya saya mengaplikasikannya pada Usul Fikih juga relevan dengan kritik Kiai Sahal Mahfudh terhadap Fikih. Kata beliau, seorang ahli Fikih juga wajib menguasai ilmu sosial. Sebab, dari dulu, ijtihad dalam Fikih selalu membutuhkan ilmu sosial agar hasil ijtihadnya relevan.

Meski belum "musim" Sinta dan Scopus, saya juga sudah mulai menulis artikel jurnal di awal karier kedosenan. Karya pertama saya adalah "Adakah Ruang Ijtihad untuk Isu Homoseksualitas?" yang diterbitkan di Jurnal Musawa (2003). Dari judul tersebut tercermin tema yang dekat dengan karier akademik yang akan saya tempuh: Fikih yang terkait masalah sosial. Selain homoseksualitas, tulisan lain yang setema adalah gender dan perempuan. Tulisan bertema Fikih, seksualitas, dan tubuh ini sebut saja sebagai Fikih Tubuh, dan dikumpulkan menjadi satu di bagian ketiga dari buku ini (bab 12-15).

Selain menjadi dosen pengampu mata kuliah Fikih, saya juga aktif di dunia difabel. Saya sempat menjadi Kepala Pusat Layanan Difabel (PLD) UIN Sunan Kalijaga selama dua periode. Aktivitas ini tentu saja mempengaruhi pilihan tema yang saya kerjakan. Isu-isu difabel mulai saya kenal dan tulis sejak tahun 2010. Dari sejumlah publikasi terkait difabel, saya pilih lima tulisan yang terkait Fikih untuk buku ini dan dikumpulkan secara khusus di bagian keempat: Fikih Difabel (bab 16-20). Sekali lagi, meskipun saya pisahkan dengan Fikih Sosial, saya tetap berpandangan bahwa Fikih Difabel adalah satu wujud interpretasi gagasan Fikih Sosial. Kalau Kiai Ali Yafie mengusung Fikih Lingkungan Hidup, saya kira Fikih Difabel dapat menjadi contoh upaya yang semisal.

Melalui empat tema yang digunakan untuk mengompilasikan tulisan-tulisan di buku ini, saya ingin meyakinkan kepada diri saya

khususnya, dan kepada pembaca, jika berkenan, bahwa saya sudah menempuh jalan yang "benar" dalam bidang studi yang selama ini saya tekuni. Kalau pun ada publikasi yang "menyimpang" dari linearitas saya dalam bidang Fikih, anggap saja itu sebagai bonus dari petualangan intelektual yang tidak dapat saya hindari. Sebab, dari "penyimpangan-penyimpangan" itu mungkin saya temukan perspektif-perspektif yang memperkaya bidang studi hukum Islam dan isu-isu sosial, atau Fikih Sosial, yang sesungguhnya telah saya tekuni, dan tidak hanya karena sebuah "SK Mengajar."

Akhir kata, semoga kompilasi tematik ini dapat menjadi "penerjemah" gagasan Fikih Sosial dan kelak dapat berkontribusi dalam penegasan disiplin ilmu Fikih Sosial di Indonesia. Terlebih utama, semoga kumpulan ini bermanfaat bagi pembaca sekalian.

Yogyakarta, 26 Februari 2022

Arif Matftuhin

BAGIAN I

FIKIH SIYASAH

Bab I

The Secularization of Islamic Law

Most proponents of Islamic law believe that to Islamic law, it has to be codified into a state law, transforming the Islamic law from *fiqh* (legal literature written by Islamic scholars) into a state-law (either state laws or regional bylaws or *Perda*).

What they don't quite realize is that the very transformation changes the nature of Islamic law from a divine and religious law into a secular law. Contrary to what the proponents believe, what is happening in Aceh and other localities is not really the *shariatization* of state-law but is instead the secularization of Islamic law. Let me make it clear here.

Historically speaking, from the time of the Prophet to the end of the caliphate system, Islamic law was implemented in a decentralized way where every judge had his individual and independent authority to issue a judgment out of his personal legal reasoning (*ijtihād*).

There is a bold principle in Islamic court of justice stipulating that a judge is not bound by any other judgment when he has a

case to be dealt with. Furthermore, he is even not bound by his own previous judgments, *tilka ma qadayna wa hazihi ma naqdi* (that was our previous judgment in this one is our new judgment).

To put it in a legal-speak way, it is "the judge who makes the law", not the legislative or executive branches. Islamic legal tradition and history are much closer to those of the Common Law tradition than to those of the Continental Law one. There had never been any codified laws in Islamic legal history until the last decades of the Ottoman Caliphate, as a result of its attempts to modernize its empire and of the Continental European influence.

The first attempts were made as early as in the first century of Islam when a caliph of the Umayyad dynasty asked Imam Malik (the most senior Imam of the four prominent and authoritative imams that have ever existed) to let the caliph have his treaties of Islamic law (*al-Muwatta'*) be the only book of Islamic law imposed on the caliphate.

The caliph was inspired by his predecessor, Uthman bin Affan, who succeeded in unifying all Muslims around one Koranic text. The caliph felt it would be similarly beneficial to unite all Muslims under one Islamic book of law.

However, the imam had sharp and decisive answer to the proposal. "I am only a man with limited knowledge of prophetic tradition. What I compiled in my book are simply some parts of other parts of Islamic law that I don't have any capability to cover. The students of the Prophet have left Medina and the knowledge of some Islamic law has gone with them. My book is far from being appropriate to be the standard one."

Since then, Islamic law has lived an independent life outside of the state machinery. Every judge has free preference to issue his judgment and the state has no authority to intervene in them.

Indonesia itself is a good example of this. Up to the 1990s, we actually had no a standardized Islamic law or a single codification implemented for all Muslims. Judges in Indonesian Islamic courts had the right to refer to their preferred book of Islamic law appropriate to a given case in a certain locality (what is appropriate to Minangkabauan Muslims might not be appropriate to the Javanese ones).

Sad to say, with the ambition of the New Order to unite Indonesia, those plural practices were seen as a problem and a project of unification of Islamic law was carried out under the auspices of the Religious Affairs Ministry. In 1991, a presidential instruction legalized the so called *Kompilasi Hukum Islam* as the single reference for Islamic judges. The once plural practices were unified under a national version of Islamic law, eliminating local interpretations.

Now, epistemologically speaking, with the codification of Islamic law and its formalization into a positive law, *undang-undang* or *perda*, can we call it Islamic law? Surely, we can "name" it, but what is in a name? *Undang-undang* and *perda*, no matter what we call them, are state-made laws -- yes, state-made, not God-made. It is not a divine law anymore. On the contrary, it is secular law.

In addition, according to Islamic legal literature, to issue an Islamic law, a person has to fulfill many academic pre-requisites. He has to be a pious Muslim, have mastered the Koran and its interpretation, understand prophetic tradition and its textual critique and is also required to have mastered Arabic and its

literature. Are those members of parliaments or local legislatures eligible and qualified to issue any Islamic law?

Therefore, if the proponents of Islamic law implementation continuously and relentlessly demand those Islamic-law-inspired bills be passed, they must realize they have secularized the Islamic law anyway.

When Islamic law is secularized, it is a matter of public issues, and has nothing to do with one's faith. If a Muslim joins the Movement of *Bhinneka Tunggal Ika* to reject the pornography bill, for example, please don't say he or she is not a good Muslim. Because she or he is rejecting mere secular law, not an Islamic law; and that has nothing to do with being a good or bad Muslim.

Bab 2
Sekularisme Khilafah

Salah satu alasan mengapa organisasi semacam HTI (Hizbut Tahrir Indonesia) tidak dapat dibiarkan menjadi benalu demokrasi adalah pandangan organisasi ini yang menolak demokrasi. Bagi HTI, demokrasi tidak dapat diterima karena berlandaskan Sekularisme. Sedangkan sekularisme mereka sebut sebagai sistem yang rusak karena "menolak peran agama (Islam) dalam pengaturan kehidupan, khususnya politik" (Buletin HTI al-Islam, No. 850, 2 Rajab 1438H). Karena 'semena-mena' mengonsepsikan sekularisme menurut pemahaman mereka sendiri, pandangan HTI juga mengasumsikan bahwa Khilafah bukan sistem sekuler, karena itu antitesis dari Sekularisme. Saya menolak pandangan HTI tentang Sekularisme dan berpendapat bahwa Khilafah pun adalah sistem yang sebenarnya 'sekuler'.

Islam tanpa Gereja

Berbeda dengan yang dipahami HTI, Sekularisme bukan sistem yang menolak agama. Apa yang ditolak oleh Sekularisme adalah "kekuasaan politik di tangan Gereja". Sekularisme lahir di tanah Eropa yang saat itu memeluk Kristen; dan pemahaman yang tepat terhadap Sekularisme harus dikembalikan dalam konteks Eropa-

Kristen. Dengan demikian, penting dicatat bahwa pernyataan "Sekularisme menolak agama", seperti yang dianut HTI, adalah tafsir bebas yang berpeluang keliru. Sebab, "Gereja" tidak sama dengan "agama" dan "menolak kekuasaan Gereja" tidak sama dengan "menolak agama", apalagi "menolak Islam".

Untuk pembaca Muslim, perlu diingatkan bahwa Gereja tidak sama dengan masjid. Sebab, Gereja (dengan G kapital) tidak sama dengan gereja, bangunan, tempat ibadah. Gereja, dengan variasi institusionalisasinya, adalah pelembagaan agama dalam struktur dan kekuasaan yang hierarkis dan politis. Sebelum lahirnya Sekularisme, kekuasaan politik Gereja sungguh luar biasa. Sedemikian kuatnya perkawinan agama dan politik dalam Gereja, hingga perpecahan politik pun meniscayakan perpecahan antar Gereja.

Dalam bahasa yang lebih umum, perkawinan agama dan politik itu disebut Teokrasi, yaitu konsep yang memandang kedaulatan ada di tangan Tuhan. Dalam institusi Gereja, konsep Teokrasi mudah sekali diterapkan karena pemimpin Gereja memegang sekaligus kekuasaan sakral dan politik. Sederhananya, suara Tuhan adalah suara Gereja dan suara Gereja adalah suara Tuhan. Dalam Sekularisme, kedaulatan Tuhan itu dapat diganti dengan apa saja, mulai dari kedaulatan para elite (aristokrasi) hingga yang kini paling banyak dipilih orang, kedaulatan rakyat (demokrasi).

Pertanyaannya sekarang, dapatkah konsep-konsep yang lahir dari konteks yang khas Eropa-Kristen itu digunakan untuk membaca relasi agama dan politik dalam pengalaman dunia Arab-Muslim? Jawabannya tergantung kepada seberapa jauh kita dapat mencari konsep dan lembaga politik yang sepadan dan muncul dalam pengalaman historis Muslim.

Pertama, sejarah Muslim tidak mengenal institusi Gereja. Masjid tidak pernah berkembang lebih dari tempat ibadah. Di pusat-pusat kekhalifahan Islam, masjid-masjid didirikan di luar kompleks istana khalifah. Alih-alih menjadi pusat kekuasaan politik, masjid berkembang menjadi pusat penyebaran ilmu pengetahuan. Otoritas para alim 'penunggu masjid' adalah otoritas ilmu pengetahuan. Apa yang terbangun dari jaringan otoritas mereka bukan jaringan kekuasaan, tetapi mazhab ilmu pengetahuan.

Para ulama ini, uniknya, tidak selalu tertarik dengan kekuasaan politik. Ada banyak kisah 'heroik' diabadikan yang merekam bagaimana para ulama besar dalam sejarah Islam menolak ajakan penguasa untuk menjadi hakim kerajaan (khilafah). Heroik karena penolakan mereka tidak sebatas kata-kata, penjara hingga hukuman mati mereka jalani demi independensi ilmu dari intervensi politik.

Kedua, dan sebaliknya, khilafah tidak pernah menjadi Gereja yang teokratis. Pengalaman teokrasi masyarakat Muslim sesungguhnya amat pendek, terbatas, dan khusus pada Negara Madinah yang dipimpin oleh Sang Nabi. Dengan statusnya sebagai "utusan Allah", Muhammad SAW memiliki hak istimewa untuk berkomunikasi dengan Tuhan, menjadi juru bicara Tuhan, dan sah menjalankan kedaulatan Tuhan. Pepatah "Suara Nabi, Suara Tuhan" dapat beliau sandang melebihi kebenaran klaim "Suara Gereja, Suara Tuhan." Sedangkan statusnya sebagai pemimpin politik dikukuhkan tidak hanya oleh komunitas Muslim yang ia pimpin tetapi juga komunitas Yahudi dan Nasrani yang terikat dalam perjanjian Piagam Madinah.

Karena status 'teokratis' diperoleh Muhammad SAW dari statusnya sebagai Nabi, dan kenabian tidak dapat diwariskan, maka 'negara teokrasi' Madinah tidak dapat berumur panjang. Masyarakat Muslim waktu itu segera dipaksa berijtihad untuk

mencari alternatifnya. Jika kita mencermati sejarah dengan detail, klaim HTI terhadap khilafah sebagai satu-satunya sistem politik Islam adalah simplifikasi ahistoris.

Khilafah itu Sekuler

Karena Teokrasi hanya berhenti pada masa Nabi, maka sistem sesudahnya dapat dipastikan tidak Teokratis. Dalam pengalaman Eropa, pergantian dari Teokrasi ke non-Teokrasi dilakukan secara revolusioner dan menghasilkan Sekularisme sebagai alternatifnya. Dalam masyarakat Muslim, pergantiannya bersifat natural. Setelah Nabi wafat dan tanpa wasiat, harus ditemukan alternatifnya. Secara teologis, mayoritas yakin bahwa pengganti Nabi Muhammad bukan seorang "nabi", ia manusia biasa. Sebagai manusia biasa, khalifah bukan wakil Tuhan. Dalam bahasa Abu Bakar, khalifah pertama, "Saya bukan yang terbaik dari kalian... Kalau benar dukunglah, kalau keliru ingatkanlah".

Sebagai eksperimen institusi politik, generasi pertama Muslim juga harus mendefinisikan apakah khalifah sebagai pemegang kekuasaan agama mutlak atau bukan. Perang Zakat yang digelar Abu Bakar di masa awal kepemimpinannya merekam dengan baik bahwa intervensi negara dalam penegakan kewajiban zakat adalah hasil ijtihad yang sempat diperdebatkan keabsahannya, bukan hukum doktriner bersumber dari Qur'an atau Hadits Nabi.

Eksperimen awal yang 'demokratis' ini dilanjutkan dengan eksperimen-eksperimen lain. Awalnya khilafah tunggal yang menyatukan seluruh Muslim; lalu sistem dua khilafah yang berbagi daulat merdeka di dunia Islam Barat (Cordova) dan dunia Islam Timur (Damaskus); lalu khilafah yang membawahi berbagai wilayah otonom di bawah para Sultan, dan seterusnya. Singkatnya, khilafah adalah eksperimen politik, bukan doktrin agama, bukan

Gereja, dan terkait kekuasaan politik semata. Dengan kata lain, khilafah itu 'sekuler'.

Mungkin, dengan disebut bahwa khilafah itu sekuler akan ada banyak yang kaget. Hanya saja, dalam konteks Eropa, anti-tesis Gereja itu disebut Sekularisme. Dalam konteks Indonesia kita menyebutnya Pancasila. Dalam sebagian sejarah Muslim, disebut khilafah. Apa pun, itu hasil ijtihad politik, bukan sesuatu yang teologis dan satu-satunya yang sahih disebut "sistem politik Islam."

Bab 3
Teokrasi Amerika?

Dalam Resonansi 5 Oktober lalu, Azyumardi Azra menyepakati dan, karena itu, 'meresonansikan' sepenuhnya tesis 'gejala kebangkitan teokrasi Amerika'. Tesis ini diajukan oleh Kevin Phillips dalam bukunya *American Theocracy: The Peril and Politics of Radical Religion, Oil, and Borrowed Money in the 21st Century*. Philip memang mengajukan tesis menarik atas negara yang kini mengklaim diri sebagai paling demokratis itu.

Hanya, terlebih dahulu, untuk mengikuti alur argumen buku itu maupun kesetujuan Azyumardi, kita perlu sepakat bahwa teokrasi dalam konteks pembicaraan ini adalah bukan teokrasi dalam arti sesungguhnya. Teokrasi di sini sekadar metafora tentang pengaruh agama yang sedemikian kuat dalam kehidupan 'demokrasi' Amerika, bukan persenyawaan antara teokrasi dan demokrasi dalam konsep teo-demokrasi yang diusung oleh Abul A'la Al-Maududi.

Nah, benarkah teokrasi, dalam pengertian di atas, adalah gejala baru di Amerika? Berbeda dengan tesis kedua intelektual itu, menurut hemat saya, pengaruh agama dalam politik Amerika adalah bukan hal yang baru.

Agama dan politik

Ada pepatah politik yang popular di kalangan ilmuwan dalam membandingkan Amerika dengan Eropa. Eropa membuat negara-bangsa untuk melindungi diri dari agama. Orang Amerika, sebaliknya, mendirikan negara-bangsa untuk melindungi agama. Artinya, negara Eropa adalah anti-tesis gereja, sementara orang Amerika dahulu lari dari persekusi-gereja Eropa untuk menciptakan negara yang bisa melindungi kebebasan setiap orang dalam beragama. Jadi, tesis sekularisasi Amerika sejak awal memang tidak anti-agama.

Untuk mendukung tesisnya, buku yang dibedah Azyumardi, mengajukan argumen berikut: adanya presiden yang meyakini bahwa ia berbicara dan bertindak atas nama Tuhan; partai berkuasa menjadi kepanjangan tangan komunitas beragama; dan Gedung Putih mengambil kebijakan domestik serta luar negeri atas motivasi-motivasi keagamaan dan pandangan dunia *biblical*. Mari kita lihat sejarah Amerika untuk menguji argumen ini.

Pertama, kebanyakan presiden Amerika menggunakan bahasa agama sebagai bahasa *vernacular* (bahasa awam) rakyatnya. Jika Presiden Bush sekarang sering menggunakan bahasa-bahasa agama, ia bukanlah orang pertama. Kalau kita berkunjung ke memorial Presiden Jefferson di Washington DC, misalnya, kita akan merasakan betapa religiusnya pernyataan-pernyataan yang dipahatkan di dindingnya.

Dalam konteks bertindak atas nama Tuhan, tentu saja Bush tak sebanding dengan Woodrow Wilson di era Perang Dunia I yang setelah memenangkan perang itu meyakini dirinya sebagai Almasih bagi Eropa. Bagi kritikusnya, ia dianggap mengidap *Messianic complex*. Tapi bagi pendukungnya itu hal yang tak berlebihan. Seorang wanita di Paris bahkan mengirimkan surat berbunyi,

"*Wilson! Wilson! Glory to you, who, like Jesus, have said: Peace on Earth and Good Will to Men.*"

Kebijakan luar negeri Amerika yang biblical juga bukan hal baru. Perang internasional pertama yang melibatkan negeri Paman Sam, Perang Amerika-Spanyol, disambut para pendukungnya sebagai 'awal kemenangan Tuhan'. Sementara mengomentari kemenangannya di Filipina, Komodor George Dewey berkata, "Andai aku orang yang saleh, aku harap demikian, aku tentu mengatakan bahwa tangan Tuhan bersama kami."

Kebijakan luar negeri Woodrow Wilson yang sangat idealis juga sering disebut dengan istilah religius: *missionary diplomacy*. Sementara Istilah *crusade for democracy* dalam buku-buku politik di Amerika juga seakrab istilah jihad di kalangan Muslim dalam mendeskripsikan perjuangan mereka di jalan Tuhan. Dan lobi yang paling kuat, seperti sudah banyak dimaklumi, juga lobi kelompok agama: lobi Yahudi.

Ringkas kata, pengaruh agama dalam kehidupan politik di Amerika bukan gejala baru dan tidak pula akan berkembang sejauh yang ditesiskan buku itu. Azyumardi sendiri menyebutkan bahwa ia sudah pernah membaca gejala itu sejak dua puluh tahun lalu. Nah, dua puluh tahun sudah dan 'gejala' itu tetap menjadi 'gejala' dan tidak menunjukkan peningkatan berarti.

Seperti Azyumardi, selama saya tinggal Amerika, saya juga sempat cemas oleh pengaruh kaum Kristen fundamentalis semisal Pat Robertson yang pernah mencalonkan diri, tetapi gagal, sebagai presiden lewat Partai Republik di tahun 1988. Tetapi kecemasan saya itu, kata seorang teman Muslim Amerika, tak beralasan. Menurutnya, pengaruh kelompok fundamentalis Kristen itu mengalami pasang-surut, tergantung siapa yang menjadi presiden

Amerika. Pada masa Reagan, suara mereka pernah lantang, lalu tenggelam saat Bill Clinton, dan kini nyaring lagi karena didengar oleh Bush.

Contoh bagi Indonesia?

Melihat model interaksi agama dan politik di Amerika, umat Islam di Indonesia yang ingin aspirasinya didengar di ruang publik mungkin tertarik untuk melihatnya sebagai model yang lebih cocok ditiru oleh Indonesia daripada model demokrasi sekuler Eropa. Berbeda dengan sekularisasi Prancis, misalnya, yang tidak memberikan sama sekali ruang publik bagi agama, Amerika memberikan ruang itu dalam kerangka kebebasan berekspresi. Agama, di Amerika, setara dengan ideologi lain: tidak dikucilkan dari ruang publik yang menjadi milik eksklusif ideologi sekuler.

Hanya, sisi buruknya, umat Islam harus sadar bahwa model Amerika ini pula yang membuat kebijakan luar negerinya mereka 'benci'. Akibat pengaruh agama di ruang publik itulah yang, misalnya, dalam kasus Perang Israel-Lebanon membuat Bush (didukung penuh oleh fundamentalis Kristen Amerika) berpihak secara membabi-buta kepada Israel. Sebaliknya Prancis, yang model sekularisasinya tak menarik bagi umat Islam, justru mengambil kebijakan luar negeri yang menguntungkan Lebanon. Nah, mana yang lebih baik?

Bab 4

Learning from Islamic Conservatism in Malaysia

A Malaysian friend, an activist with a feminist NGO, Sisters in Islam (SIS), e-mailed me recently about how difficult it is to get support for feminist interpretations of religious texts in Malaysia as compared to Indonesia.

In an increasingly conservative Malaysia, where Islam is considered monolithic, challenging clerics' interpretations could be considered a sin. She received, for her part, verbal attacks when she criticized a fatwa that isolates people living with HIV on an island.

The growing conservatism in Malaysia is also represented in its politics. There is seemingly no significant difference between the ruling Barisan Nasional -- a supposedly secular party -- and its opposition Partai Islam Se-Malaysia (PAS), in their campaign for the Islamization of Malaysia. In response to PAS' promotion of Islamic law and the relative success of the party in Kelantan, UMNO follows in its footstep in a bid to maintain its hegemonic position.

These days, there is much controversy surrounding the case of a Muslim woman who converted to Christianity. Azlina Jailani, a Malay of Javanese blood converted to Christianity in 1998 and adopted a new name, Lina Joy, as a symbol of her new identity

as a Christian. She first applied for official permission to change her religion in 2001. However, the judge ruled that "As a Malay, the plaintiff exists under the tenets of Islam until her death". Lina Joy then appealed the decision on the grounds that it contravened Malaysia's constitutional guarantee of religious freedom. She lost her appeal in 2005 and is now waiting for another judgment for her appeal in the Federal Court.

In a seemingly oppressed Islamic world from Chechnya to southern Thailand, many Muslim Malaysians view such a case as an attack on Islam. "Why are Muslims being attacked politically and culturally everywhere?" said one blogger in an online debate.

But, as a Muslim, allow me to explain, this case is not an attack.

Can a faith be maintained by a coercive state power? As far as the Koran is concerned, it says *la ikraha fi al-din* (no coercion in religion); and it also clearly proclaims *lakum dinukum wa liy al-din* (it is up to you to embrace your faith and it is up to me to embrace my faith).

There are some debatable prophetic traditions about death penalties for those who convert from Islam. The clear thing, however, is that no single worldly punishment is stipulated in the Koran. It is more than enough to argue against those secondary arguments. After all, Malaysia is not an Islamic state and a reference to Islamic law would be tricky.

Moreover, how can we force someone to be a Muslim without her/his consent while Islam requires voluntary submission? In Abdullah Ahmad al-Naim's words, a prominent Sudanese scholar, "the coerced believers do not worship God, but the state who forced them so". To put it another way, it is a sin to force people to

“worship the state” rather than God -- isn’t worshiping someone other than God the biggest sin a Muslim could commit?

In this regard, is Indonesia any better than Malaysia? I would argue yes but only to a small degree, namely, we do not have any law stipulating an Indonesian must be a Muslim. Indonesia does force its citizen to embrace one of six “official” religions. And in a case similar to Lina Joy, Muslims, women and men alike, are not allowed to marry non-Muslims.

I don’t know if any study has been done on the implications of such laws for those who converted to Islam to marry Indonesian Muslim women. I would call them “coerced Muslims” in a sense that some convert “formally” to Islam because Indonesian law prevents them from marrying Muslim women. Involuntarily converting, they alas do not practice their faith after marriage. Some marriages end in divorce instead.

In a free society, like the one I have encountered in the U.S., Islam flourishes as the fastest growing religion without relying on the coercive state power. Why should we, Muslims, worry about our “non-practicing” fellows leaving their Islamic path then?

Allah once reminded the Prophet that even though he spent all the money in the world, he would not be able to change a man’s heart. Allah is the only one who changes the heart, “not you Muhammad”. Did we not learn from Koranic stories about Abraham and his father, Noah and his son, David and his beloved wife? Those prophets could not bring their beloved ones to the path of God, how can we?

I think the best we can do is to practice our faith and I believe we are all taught these words, “*Ya muqallib al-qulub, tsabbit*

qulubana ala dinika", a prayer to the only one who can change the heart, God and not the state.

Bab 5
Why Muslims Hate America?

I was surprised recently when I was going to downtown Seattle. A friend of mine working there told me, "Here is the place we observe Friday prayers". The fact that he was a pious White American Muslim was surprising; but what made me more surprised was the place he showed me: It was not a mosque, but a church!

The church, attended by its congregation mainly on the weekends, provides one of its rooms for Muslims in downtown Seattle to observe Friday prayers. While the Muslim community does rent this room, the fact they can share the church would be unimaginable in the Indonesian context.

There are many cases we can learn from. At Boston University, according to Ulil Abshar Abdalla, Muslims observed tarawih last month in a hall called Sacred Place where believers of any faith can observe their prayers and services.

During Ramadhan, in the program called Fast-Thon, hundreds non-Muslim Americans joined the Muslim Student Association in my university to fast for one day. Like Muslims, they did not eat or drink from dawn to dusk.

The U.S. is very tolerant of any religious life. Its constitution, particularly the First Amendment, guarantees all citizens the right to have and express their faith.

While some Muslims in other parts of the world want an Islamic state to guarantee the right to practice their religion, some American Muslims I have met said they do not need an Islamic state.

Why? America gives them most of what they need to be a pious Muslim without it being an Islamic state. For sure, it is not a perfect country. However, has an Islamic state existed and given anything better than what America has?

In the U.S., Muslims of Somalia, Cambodia, and Palestine have found asylum and help. They live a better life and are more secure in this non-Islamic country. Thus, why do Muslims hate America? Why is America and its interests the target of Muslim hatred?

The answer is that, in fact, Muslims do not hate America, but rather the interventionist policy of the U.S. government. The presence of U.S. troops in Muslim heartland, Saudi Arabia, after the Iraqi invasion of Kuwait, was the supposed reason behind the Sept. 11 attacks. The U.S. invasion of Afghanistan and Iraq are the main reason for the many suicide bombings in the last three years.

It seems that both Muslims and the U.S. government do not pay attention to where their relations intersect.

In relation to the Muslim world and the U.S., actually there are four entities involved: The American Government and the American people on the one hand; and the Muslim world and American Muslims on the other.

In the country named the United States of America, there is

a government that does not necessarily represent Americans as a nation. In the Muslim world, there are American Muslims, the citizens of the hated America.

Unfortunately, these four entities have been lazily simplified into two polarized entities: Muslims and the U.S., my side or your side, my interests or your interests.

The neglected interconnectivity is complicated and costly to both sides.

The beautiful picture of Muslim and U.S. relations mentioned above has been overshadowed by the negative aspects of those two worlds: the bad foreign policy of the American government toward Islamic countries; and the bad reaction of radical Muslims.

The victims of neglected interconnectivity, we may expect, are always the good parts of both entities: non-radical Muslims and anti-Bush Americans.

The victims of the Sept. 11 terrorist attack were innocent Americans, non-Muslims as well as American Muslims. They might not agree with their government, and they did not deserve to die in the attacks.

On the other hand, the victims of the war on terrorism are innocent Muslims. In the U.S., many innocent American Muslims are arrested without due process. In Europe and Australia, several mosques were closed by the government.

In Indonesia, many pesantren (Islamic boarding schools), orphanages, and Islamic foundations, have lost financial aid from wealthy Middle Eastern countries as the U.S. government has forced its allies to cut the suspected relationship between the flow of riyal and the terrorist network.

We should not wait any longer to realize these complexities. The hatred in the Muslim world proliferated by the interventionist policy of the U.S. government in Islamic countries and the overreaction of U.S. government policy triggered by terrorist actions should be stopped right now.

The radical Muslims have to realize that their project has brought more disadvantages than benefits to the Muslim world. If they really want to fight for the Muslim world, they need to recalculate what Muslims have experienced after Sept. 11.

The U.S. government needs to understand, as many American political experts have recommended, that their interventionist policy has triggered more hatred and induced more young Muslims to become suicide bombers.

Muslims may hate Bush for his interventionist and arbitrary policies, but they are not alone in arguing against Bush's policy; many Americans do too.

Muslims should not hate America because Americans are not Bush; and because American Muslims do love their country. What should American Muslims do if Muslims in the rest of the world hate their beloved country?

Bab 6
Faktor Pemicu Kebencian terhadap Amerika

Bush belum datang, tetapi demonstrasi menentang Bush sudah marak di berbagai kota, termasuk mereka yang memaksa masuk dan berunjuk rasa di Kebun Raya Bogor. Karena unjuk rasa itu sering diwarnai dengan aksi pembakaran bendera Amerika, orang [Amerika terutama] lalu menafsirkan demo-demo itu sebagi ekspresi dari anti-Amerikanisme. Orang-orang Amerika yang lugu pun lantas geleng kepala keheranan, "*Why they hate us* (mengapa mereka membenci kami)?" Pertanyaan yang pernah sangat populer di Amerika ketika teroris menyerang dan merobohkan menara kembar WTC pada tahun 2001.

Bush sendiri dalam pidatonya sering mengeksploitasi ekspresi kebencian itu sebagai kebencian terhadap kemakmuran, kebebasan, dan kekuatan Amerika. "Ah, mereka itu iri saja sama kita," kata Bush di berbagai kesempatan.

Bush Factor

Mungkin Bush benar bila yang dimaksud dengan 'mereka' adalah Usamah bin Ladin. Usamah memang bukan tipe pembela demokrasi dan liberalisme Amerika. Tetapi yang gagal ditangkap

oleh pernyataan itu adalah kebencian itu sendiri bukan karena Amerika dan tidak kepada Amerika. Kebencian itu adalah karena Presiden Bush sendiri, alias *Bush factor in anti-Americanism*.

Menurut survei di Jerman tahun 2004, ketika berlangsung pemilu presiden Amerika yang mempertarungkan Bush dan John Kerry dari Partai Demokrat, 80 persen orang Jerman lebih memilih Kerry daripada Bush. Kerry bahkan 'menang telak' di Prancis dengan hanya menyisakan 5 persen saja untuk Bush. Satu periode kepresidenan saja saat itu sudah cukup membuat komunitas internasional, termasuk sekutu Bush di Eropa, untuk menolaknya.

Menurut survei lembaga terkemuka di Amerika, The PEW Global Attitudes Project, selama masa enam tahun kepemimpinan Bush dukungan internasional terhadap Amerika merosot sangat tajam. Di Inggris, angka dukungan turun dari 83 persen di tahun 1999 ke 56 persen di tahun 2006. Sementara di Prancis, angka dukungan merosot dari 62 persen ke 39 persen. Sementara di Indonesia, angka dukungan anjlok dari 77 persen di tahun 2000 menjadi 30 persen pada tahun ini.

Lebih penting lagi adalah data yang diperoleh PEW dari survei berbeda di tahun 2003. Survei yang menelisik sumber anti-Amerikanisme ini menemukan bahwa, di Prancis, misalnya, sumber anti-Amerikanisme itu adalah Bush (74 persen) dan hanya 21 persen yang menyatakan Amerika sendiri sebagai sumber masalah. Di Indonesia, pada tahun yang sama, 69 persen menilai Bush sebagai sumber masalah. Jadi, perlu dicatat bahwa walaupun bendera Amerika yang dibakar dan kedubes Amerika yang dikepung, ketidakpuasan dan 'kebencian' itu, jika memang ada, sebenarnya ditujukan lebih kepada Bush daripada kepada Amerika sendiri.

Anti-Bushisme, istilah yang saya usulkan untuk mengganti anti-Amerikanisme, di Indonesia juga menyebar rata dari kalangan fundamentalis Muslim sampai dengan yang moderat. Ketua Umum PBNU Hasyim Muzadi, misalnya, sempat marah-marah terhadap kebijakan luar negeri Bush saat Perang Israel-Lebanon yang lalu.

Bahkan, Muslim paling liberal pun juga tidak bisa menerima kebijakan luar negeri Amerika. Saya masih ingat bagaimana Ulil-Abshar Abdalla secara emosional, dengan kata-kata yang sangat tajam, mengungkapkan kekecewaannya di sebuah harian nasional dan di situs Jaringan Islam Liberal. Ulil yang mengagumi Amerika sebagai 'peradaban' tak bisa memahami kebijakan Timur Tengah Amerika yang 'biadab' --secara membabi buta memihak Israel dan membiarkan warga Lebanon dibombardir dan kotanya diratakan dengan tanah.

Mengubah Kebijakan?

Adakah perubahan kebijakan luar negeri yang bisa kita harapkan dari kedatangan Presiden Bush ke Indonesia ini? Kalau umat Islam ingin melihat perubahan kebijakan luar negeri Amerika, mestinya bukan Presiden Bush yang kita jamu di Istana Bogor saat dia datang, melainkan Nancy Pelosi, calon ketua DPR-nya Amerika (House of Representative) yang baru.

Kekuasaan DPR Amerika dalam menentukan anggaran, membuat komisi pengawasan kebijakan, dan komisi penyelidik bisa mengerem kebijakan luar negeri Bush yang ekspansionis. Sementara Bush sendiri, walaupun saya berharap bisa berubah karena tekanan Kongres yang kini di tangan Partai Demokrat, kelihatannya tak akan banyak berubah.

Ia memang merespons dengan cepat hasil pemilu legislatif yang baru lalu dengan penggantian menteri pertahanan (pemain kunci dalam kebijakan luar negeri Amerika yang militeristis). Tetapi tak ada pengamat politik Amerika yang yakin bahwa perubahan drastis akan terjadi. Dalam buku Bob Woodward yang menghebohkan publik Amerika, *State of Denial: Bush at War Part III*, disebutkan Bush pernah menyatakan bahwa ia tak akan meninggalkan Irak meskipun hanya tinggal Laura (istrinya) dan Barney (anjingnya), yang memberikan dukungan.

Tentu saja kita menghormati keteguhan hati Mr Bush. Tetapi bila ia lebih mencintai Amerika (yang ikut dibenci komunitas internasional karena kebijakan luar negerinya) daripada Laura dan Barney, tentu kita berharap agar dia mau mengubah kebijakan luar negerinya. Kebun Raya Bogor yang sejuk semoga saja menjernihkan pikirannya.

Bab 7

Jakarta can help Bush find graceful exit from Iraq

President Bush's Republican Party has just been punished for his incompetent foreign policy: The messy invasion and occupation of Iraq. While Americans are now demanding Bush change his course, it seems his administration is still struggling to come up with alternatives. Bush's visit to Indonesia, however, could provide him with such a strategy.

The mid-term election was nothing short of a referendum on the president. So bad was Bush's performance that a Democratic candidate needed no smart agenda to get elected. The Washington Post's columnist Eugene Robinson mockingly said candidates could win just by sending out a simple message: "Look, I'm not George W. Bush!"

According to the Weekly Standard, nearly four in 10 voters leaving the polls said their vote was cast against Bush. Sixteen percent of those who said they voted for Bush in 2004 voted for Democratic candidates. And the more telling number is that his approval rating was 42 percent in the exit polls, 10 points lower than on election day in 2004 and 24 points lower than in 2002.

The Gallup poll found three issues were ranked "extremely important" by the voters on Election Day: corruption (41 percent),

terrorism (39 percent), and Iraq (36 percent). If we combine terrorism and Iraq into one category of foreign policy, the message is clear: foreign policy matters in the election. And Bush needs fresh ideas to make things right.

Unfortunately, neither the Democratic nor Republican parties have yet thought outside of the box. The options most often talked about are "staying the course" -- maintaining the troops or even doubling their numbers or "cutting and running" -- a total withdrawal. These options are not much of a plan. "Staying the course" means more money and more Iraqi lives. "Cutting and running", on the other hand, will drag Iraq into a bloody civil war. The problem in those options is that they only see "America". They ignore a possible third party who could help solve the problem.

A few people do have a good idea beyond those options: "engagement". According to this option, the U.S. needs to talk to key players in the Middle East, particularly Iran. The majority of Iraq is Shiite and they have a close connection with Tehran. If America needs a solution, it has to involve Iran.

However, it is likely America will be unwilling to make such a move. First, Iran is an "enemy"; and a part of the Bush doctrine is not to "talk with your enemy". Second, the U.S. certainly knows that involving Iran would only give it more bargaining power over its nuclear project. Iran has already had a covert influence among Shiite Iraqis and America will never let it have a direct presence in the conflict.

Thus, how to implement an engagement-strategy while maintaining the power balance in the Middle East? How to involve Tehran without giving it too much power? I would argue that involving Indonesia as part of an engagement-strategy is an option Bush should consider while visiting Susilo Bambang Yudhoyono next week.

First, Indonesia's role will not change any power balance in the Middle East. Although it does not recognize Israel, Indonesia is a relatively neutral country without many interests in the area.

Second, Indonesia is arguably a friend of both conflicting parties, including Iran and America. Even Israel can accept the deployment of Indonesian troops in Lebanon, while complaining about those from Bangladesh and Malaysia. Last May, Indonesia hosted President Ahmadinejad and will shortly host President George W. Bush. This best indicates the unique position Indonesia can play.

Third, Indonesia is a Sunni country and acceptable to the Sunni faction in Iraq. Indonesia could also be a trustworthy broker when negotiating with a Shiite faction.

For Indonesia's part, there is good reason be involved. It is time for the country to show real concern about Iraq. Indonesians need to express their solidarity beyond the conventional condemnation and demonstrations. Nothing is wrong with people organizing rallies to show their solidarity to their Iraqi Muslim "brothers".

The role Indonesia can play could include talking with Iran and other key players, lobbying Islamic countries in the OIC, and sending peace-keeping troops under the UN mandate.

I understand though that Indonesia's role finally depends on Bush and Yudhoyono. Bush needs a fresh exit strategy and Yudhoyono, as he has shown on many occasions, wants to play an international role. Bush made a mistake invading Iraq and his party was punished for it. It is time, therefore, to end the mistakes and start working on the solutions.

Bab 8
HAMAS Victory

Hamas' landslide victory has shocked the world, especially Israel and the US. By the day, Hamas has proved its dominance in these polls. Pessimists take the view that Hamas is purely a terrorist organization rather than political party and argue that nothing can be hoped from an organization whose sole strategy is violence. Since Hamas prefers violence, their win implies that Palestinians want to continue to wage war.

Optimists compare Hamas to the political wing of IRA, Sinn Fein, and believe that Hamas will change their violence strategy. Hamas is no longer a militia; it is a government whose responsibilities are not only killing enemies and creating terror, but also providing shelter, food, and education for their citizens. Naturally, they are forced to become more realistic and make some compromises.

Those taking a more cautious attitude are waiting for further developments. While the optimists and pessimists focus on Hamas, the indifferent see Hamas as just one of several other equally important determinants. Many and complicated factors can influence Palestine's future.

Those who adopt a cautious position have strong reasons for taking such an attitude. First, Hamas could become more

moderate, or it could remain radical. Hamas is not Sinn Fein; it has its own history and context. Second, Hamas' position also depends on external factors, especially the U.S. and its allies. While acknowledging the result, President George W Bush has warned that U.S. aid to the Palestinian Authority might be cut unless Hamas renounced violence and stopped calling for Israel's destruction. An isolating policy such as this could potentially lead to a radicalization of Hamas, rather than moderating them.

Third, there is the internal Palestinian political context. Turmoil and unrest, immediately after the parliamentary election, indicated negative developments. It is still not clear how Hamas, an anti-compromise organization, can achieve a compromise with Fatah while the youth wing of Fatah rejects coalition with Hamas. Fourth, there is the radicalization of Fatah. Many people say that Hamas will become more moderate but forget another possibility of Fatah becoming more radical.

The moderate leaders of Fatah have lost their credibility. The succession will bring a younger and more radical generation of Fatah to the leadership. While we don't know what will happen, the Palestinian election has given a lesson to the world, especially to radical Muslim movements.

After the successful Iraqi elections, President George W Bush repeatedly boasted that democracy in Iraq would spread throughout the Middle East and bring peace to that region. If he really meant what he promoted, he should be happy: Palestinians have practiced well the democracy class he taught in Iraq.

Sad to say, Palestinians also gave him a bitter lesson: democracy and terrorism are not as black and white as he thinks, with the "terrorist" Hamas winning a huge majority in a democratic election.

A newspaper cartoonist in Seattle depicted democracy as an "all size" t-shirt that even a Hamas terrorist could fit into. On the other hand, Hamas has given radical Muslim movements a good lesson, "You cannot defeat Bush militarily, but you can defeat him using democracy and freedom".

Islam in a more fundamentalist form remains powerful in the Middle East. This is true not only for Hamas. Recent elections in Egypt also showed a similar trend with fundamentalist Muslims gaining significant support from the public. The failure of existing regimes in the Middle East has opened the way for fundamentalist Muslims to pledge a change.

BAGIAN II
FIKIH USULI

Bab 9
Kritik Nalar Usul Fikih

A. Pendahuluan

Suatu penelitian tentang pemikiran seseorang tidak akan pernah mampu mengabstraksikan pemikirannya secara utuh. Apalagi jika sosok yang diteliti adalah Mohammed Arkoun. Hal demikian terjadi bukan saja karena banyaknya teori 'asing' yang diambil Arkoun lalu secara sepihak ia modifikasi, tetapi juga karena Arkoun lebih tepat disebut 'kritikus' daripada 'pemikir'-jika istilah kedua identik dengan orang yang mengajukan ide-ide yang utuh, sistematis, dan tuntas. Sebab, seperti kritik Johan Hendrik Meuleman, banyak sekali persoalan yang dikemukakan Arkoun, tetapi banyak pula yang tidak ia jawab.[1] Salah seorang rekan diskusi penulis di LKiS pernah menyebut Arkoun sebagai tukang yang "terima bongkar, tidak terima pasang."[2]

Memang, bila membaca karya-karya Arkoun, setidaknya dua kesan itulah yang segera muncul: banyak teori dan banyak

---

[1] Johan Hendrik Meuleman, "Nalar Islami dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun", dalam *Ulumul Qur'an*, No.4 (1993), h. 104.

[2] Pernyataan Mas Jadul Maula dalam "Belajar Bersama LKiS" empat tahun silam (1999); penulis harus mengucapkan terima kasih kepada teman-teman dalam kelompok "Belajar Bersama" yang selama setengah tahun sibuk membedah pemikiran Arkoun. Sudah sepantasnya artikel ini penulis dedikasikan kepada mereka.

kritik. Arkoun bergerak dari teori-teori linguistik struktural, post-struktural, semiotika, sosiologi, antropologi, sampai kepada teori-teori psikologi dan psikoanalisis mutakhir. Kemudian, dengan alat-alat yang ia rakit sendiri dari berbagai disiplin tersebut, ia bongkar-bongkar wilayah yang ia sebut sebagai *the unthinkable* dan *the unthought,* baik yang berkembang di kalangan Muslim maupun di kalangan orientalis. Dengan kata lain, Arkoun adalah benar-benar "prototipe interdisipliner" dan boleh jadi tak ada duanya di kalangan pemikir Muslim.

Oleh sebab itu, agak sulit untuk memotret secara keseluruhan proyek pemikiran yang sedang dilakukan Arkoun. Beberapa tulisan yang ada harus memotret pemikiran Arkoun dari beberapa sudut pandang.[3] Tulisan lain tentang pemikiran Mohammed Arkoun juga dapat dijumpai dalam pengantar buku terjemah kumpulan artikel Arkoun[4] dan dalam Jurnal *Ulumul Qur'an.*[5] Tulisan-tulisan tersebut bisa dikatakan sebagai respons otoritatif dari para pemikir Indonesia yang mencoba melihat pemikiran Arkoun dari sudut keahlian masing-masing.

Karena belum ada respons dari peminat Usul Fikih, setidaknya dari artikel-artikel yang penulis sebutkan di atas, terhadap pemikiran Arkoun, maka tulisan ini akan mencoba melihat dampak pemikiran Arkoun, khususnya Kritik Nalar Islami-nya, terhadap Nalar Usuli, yaitu nalar yang ditopang oleh teori-teori yang berkembang dalam

---

[3] Tulisan-tulisan ini telah dibukukan beberapa tahun lalu dan diterbitkan oleh LKiS dalam Johan Hendrik Meuleman dkk., *Tradisi, Kemodernan, dan Metamodernisme*, Yogyakarta: LKiS, Johan Hendrik Meuleman (penyunting), Yogyakarta: LKiS, 1996.

[4] Pengantar yang secara detail dan baik ditulis oleh Johan Hendrik Meuleman, dalam Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, Rahayu S. Hidayat (penerjemah), Johan Hendrik Meuleman (penyunting), Jakarta: INIS, 1994.

[5] Johan Hendrik Meuleman, *"Nalar Islami dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun"*.

Usul Fikih. Sejauh yang penulis amati, dampaknya sangat serius dan luas. Hanya saja, untuk kepentingan penulisan artikel ini, penulis akan membatasi pada wilayah pembacaan Alquran dan status kognitifnya. Tulisan akan dimulai dengan sekilas melihat latar belakang Arkoun, lalu mendeskripsikan apa yang oleh Arkoun disebut sebagai 'Kritik Nalar Islami', dan melihat dampaknya terhadap Nalar Usuli di bidang pembacaan Alquran. Artikel akan ditutup dengan *preview* alternatif Arkoun dan relevansinya dengan proyek pengembangan studi interdisipliner.

B. Latar Belakang: Kegelisahan di Hadapan Modernitas

Pemikir kelahiran Taorirt-Mimoun, Kabilia, Aljazair ini dalam *Prakata* yang ia tulis khusus bagi buku antologi terjemahan artikelnya dalam Bahasa Indonesia, secara eksplisit mengatakan:

> ... Islam sebagai agama dan sebagai tradisi pemikiran, di mana-mana, jadi di Indonesia juga, menghadapi sejumlah besar tantangan intelektual dan ilmiah yang tidak hanya membutuhkan tanggapan-tanggapan yang memadai, tetapi juga peningkatan menuju ruang-ruang baru bagi pemahaman, penafsiran, dari segala masalah yang ditimbulkan oleh apa yang kita sebut sebagai kemodernan.[6]

Jadi, 'modernitas' dan 'segala masalah' yang ditimbulkannyalah yang sangat menggelisahkan Arkoun. Hanya saja, apakah yang ia maksud sebagai 'modernitas'? Sayang sekali Arkoun tidak merasa perlu menjawab pertanyaan semisal ini sebagaimana ia juga tidak pernah meluangkan kesempatan khususnya untuk mengurai 'segala masalah' modernitas dengan tuntas. Tampaknya, itu terjadi karena 'modernitas' adalah tema besar pemayung seluruh ide Arkoun dan menjadi wilayah yang ingin ia jelajahi lewat sejumlah tulisannya.

---

[6] Arkoun "Prakata", dalam *Nalar Islami dan Nalar Modern*, h. 39.

Arkoun mengatakan bahwa ia telah mengkaji persoalan Islam dan modernitas sejak tahun 50-an ketika Aljazair harus menghadapi Perancis untuk merebut kemerdekaan dari tahun 1954 hingga 1962, atau ketika ia mulai tinggal di Paris. Meski modernitas sendiri tidak bermula dari zaman ini, tentu tidak keliru jika dikatakan bahwa 'ekspresi' modernitas yang muncul pada tahun-tahun itulah yang paling menggelisahkan Arkoun.

Pada masa itu, di hadapan Arkoun ada Perancis yang, seperti digambar kan sendiri olehnya; yakin pada dirinya sendiri, mendominasi, menaklukkan, yakin akan hegemoni dan kemenangan-kemenangan revolusionernya. Bahkan pun bila Perancis berhadapan dengan bangsa-bangsa Eropa lainnya. Sementara di belakang Arkoun ada umat Islam yang tertindas tidak saja secara militer, tetapi juga intelektual dan budaya, dengan suatu pemikiran yang bernalar 'abad pertengahan' yang lamban, rumpang, dan lemah.[7]

Gambaran-gambaran tersebut barangkali merupakan salah satu *petanda* terdekat dari apa yang dimaksud oleh Arkoun dengan 'modernitas', yaitu 'yang tidak bernalar abad pertengahan', atau nalar modern yang berkembang sejak Renaisans (Pencerahan) dan seterusnya hingga sekarang, dalam suatu proses yang belum selesai. Namun, harus segera dicatat, tidak semua modernitas dikagumi dan diterima Arkoun, sebagaimana tidak semua 'skolastisitas' Islam ditolak Arkoun. Arkoun, seperti dikatakan Meuleman, ingin memadukan unsur yang paling mulia dalam pemikiran Islam dengan unsur yang paling berharga dalam pemikiran modern Barat.[8] Dengan kata lain, Barat memang mengagumkan, tetapi itu tidak berarti boleh memarginalkan Islam begitu saja. Pada saat

---

[7] *Ibid.*
[8] Meuleman, "Nalar Islami dan Nalar Modern ... ", h. 96.

yang sama, Islam boleh saja dianggap sudah memiliki nilai-nilai modernitas seperti diklaim para modernis, tetapi tidak berarti pula bahwa Islam boleh menolak Barat. Arkoun, menolak sekaligus *West Centeredness* maupun *Islam Centeredness.*[9]

Jika boleh disederhanakan, barangkali 'skolastisitas' Islam yang hendak dilampaui Arkoun adalah yang: (a) tidak sadar akan keterkaitan antara pemikiran-bahasa-sejarah; (b) tidak membedakan antara mitos dan sejarah; (c) cenderung apologetis; (d) dan cenderung menunjukkan segala hal pada apa yang dianggap sebagai 'kebenaran asli' yang diidealkan.[10] Sementara modernitas yang hendak dikejar Arkoun adalah sikap kritis dan rasionalnya: yaitu, pada dasarnya, tidak ada yang di luar jangkauan kritik, dan nalar *(raison)* sebagai alat utama untuk menentukan kebenaran.[11] Tema-tema inilah yang banyak mewarnai karya-karya Arkoun, sebagaimana yang akan tampak berikut dalam pembahasan tentang Kritik Nalar Islami-nya.

C. Kritik Nalar Islami (KNI)

Sebelum memasuki agenda kerja yang dicanangkan oleh Arkoun dalam KNI, ada baiknya dipahami terlebih dahulu apa yang dimaksud Arkoun sebagai 'kritik', 'nalar', dan 'lslami', *(critique de la raison Islamique)* ini.

'Kritik' yang dimaksud oleh Arkoun adalah *penelitian mengenai syarat-syarat kesahihan,*[12] atau, dengan kata lain, "penelitian

---

[9] Robert D. Lee, "Foreword", dalam Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, Robert D. Lee (penerjemah), Boulder: Westview, 1994, h. ix.

[10] Johan Hendrik Meuleman, "Islam dan Pasca Modernisme dalam Pemikiran Mohammed Arkoun" dalam Johan Hendrik Meuleman dkk, *Tradisi, Kemodernan, dan Metamodernisme*, h. 121.

[11] *lbid.* h. 122.

[12] Mohammed Arkoun, "Bagaimana Menelaah Pemikiran Islami", dalam Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, h. 122.

mengenai dasar dan batas pemikiran". Dalam rangka kritik inilah Arkoun, seperti disinggung di awal, banyak mengacu kepada beragam basil pemikiran Barat mutakhir. Sementara 'nalar', jika kita mengemukakan istilah yang paling sederhana, adalah cara orang, terutama sekelompok orang, berpikir. Dalam batas-batas tertentu, 'nalar' di sini kurang lebih sama dengan *episteme* ala Foucault, yaitu cara manusia 'menangkap, memandang, menguraikan, dan memahami' kenyataan.[13] Adapun kata 'Islami' dalam karya-karya Arkoun lebih sering dibatasi hanya pada nalar yang terbentuk dan dibakukan sejak masa asy Syafi'i, ath-Thabari, dll, sampai sekarang. Jadi, penting untuk diperhatikan perbedaannya dengan Nalar Islami pada masa Nabi atau Sahabat. Nalar Islami, objek kritik Arkoun, justru dapat ia kritik karena ia bukan satu-satunya cara berpikir dan memahami yang mungkin terjadi dalam Islam.[14]

Proyek KNI dikerjakan oleh Arkoun, terutama, sebagai reaksi atas proyek-proyek penelitian sejarah pemikiran yang substansialis dan esensialis. Penelitian jenis terakhir ini dicirikan oleh dua postulat: pertama, pemikiran dianggap sebagai wujud yang stabil, bermakna trans-historis, dan disajikan sebagai makhluk mental yang tidak terikat oleh kendala bahasa, masyarakat, politik, dan ekonomi; *kedua,* kesimpulan-kesimpulan yang diperoleh dari penelitian substansialis dan esensialis atas suatu pemikiran dianggap memiliki kekuatan meluruskan berulang-ulang dalam evolusi masyarakat (di berbagai tempat dan waktu).[15]

Sebagai alternatifnya, Arkoun menawarkan penelitian-penelitian yang, menurut hemat penulis, banyak berhutang kepada strukturalisme linguistik dan 'anak turunnya'. Sebab,

---

[13] Meuleman, "Islam dan Pasca Modernisme", h.119.

[14] *Ibid.* H. 120

[15] Arkoun, "Bagaimana menelaah ... ", dalam *Nalar Islami dan Nalar Modern*, h. 43.

strukturalismelah yang banyak memberinya kesempatan untuk membuka wilayah lain dari penelitian yang ada.

Ada tiga pengaruh strukturalisme yang secara implisit mewarnai tulisan Arkoun: *pertama,* prioritas pendekatan sinkronis (sistem) atas diakronis (sejarah, dalam arti linearitas pemikiran antar waktu). Berbeda dengan 'diakronisme' (atau 'historisisme') yang menganggap pemikiran sebagai makhluk trans-historis, sinkronisme menempatkan pemikiran sebagai sesuatu yang 'a-historis', karena sistem sendiri adalah sesuatu yang a-kronis. Namun, ini tidak berarti diakronitas disangkal atau ditolak, tetapi ia harus mengambil maknanya dari sinkronitas.[16]

Kedua, sebagai implikasi dari prinsip pertama, adalah 'matinya' subjek, atau 'tergesernya manusia dari pusat' dalam istilah Lacan.[17] Pemikiran 'siapa' menjadi tidak penting, karena tidak ada lagi subjek yang mempunyai 'kekuatan meluruskan' pemikiran. Atau, seperti yang dikatakan Arkoun sendiri, "Setiap teks, sekali dituliskan, lepas dari pengawasan penulisnya dan memulai kehidupannya sendiri."[18] Sehingga apa yang kemudian dipentingkan oleh Arkoun adalah untuk menelanjangi sistem dan melukis relasi-relasi interdependensinya. Ia, misalnya, mempraktikkan epistemologi ini dalam mengkaji *al-Risālah* karya asy-Syafi'i.

Ketiga, penelitiannya yang bersifat heuristis. Kaum strukturalis Perancis, negeri tempat Arkoun menghirup atmosfer filsafatnya, umumnya tidak peduli dengan mana yang 'benar' dan 'salah'. Upaya-upaya mereka lebih ditujukan untuk menunjukkan bahwa 'kebenaran' hanyalah produk struktur, produk suatu epistemologi

---

[16] Bertens, K., *Filsafat Barat Abad XX,* jilid I Francis, Jakarta: Gramedia, 1996, h. 219-226.

[17] *Ibid.*

[18] Arkoun, "Logosentrisme dan Kebenaran dalam Pemikiran Islami", dalam Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern,* h. 77.

tertentu. Oleh sebab itu, tidak ada satu pun epistemologi yang lebih 'benar' dari yang lain. Wajar, karenanya, bila Arkoun tidak mau terjebak dalam salah satu epistemologi, sehingga ia menganjurkan pendekatan yang 'sebanyak mungkin sehingga dapat membantu menemukan' (baca: *heuristis)* jawaban atas problem-problem eksistensial yang dihadapi oleh umat manusia.

Objek kerjanya lewat KNI ini cukup beragam. Sejauh yang terbaca dari buku *Nalar Islami dan Nalar Modern* saja, Arkoun menggarap dari Islamologi terapan (yang ia tawarkan sebagai alternatif atas Islamologi klasik), logosentrisme, ijtihad, sampai kepada isu-isu seputar kekuasaan dan wewenang dalam Islam.

Khusus yang terkait dengan Nalar Usuli, yang akan dibahas secara khusus dalam artikel ini, ada dua tujuan yang ingin diraih oleh Arkoun: (1) melampaui sejarah linier dari setiap disiplin menuju kepada penjelajahan sistem pemikiran Islam yang berkaitan sekaligus dengan tata bahasa, leksikologi, semantik, penafsiran, historiografi, Usul, Adab, dalam maknanya yang klasik, di satu pihak, dan ilmu-ilmu yang disebut 'rasional' di lain pihak; (2) mengeksplisitkan historisitas nalar di dalam suatu kegiatan pikiran yang selama ini telah berhasil meyakinkan bahwa keseluruhan syariah ditangkap, dipikirkan, dan dialami, sebagai ungkapan perintah Allah, yang diawasi agar sesuai dengan aslinya. Dengan kata lain, Usul telah memberikan sumbangan di tataran rasional untuk menransendenkan dan menyakralkan suatu hukum yang sebenarnya disusun oleh para hakim dan fukaha pertama di dalam konteks masyarakat, konteks politik, dan konteks kultural yang khas Hijaz, di Iraq dan Syria pada abad 1 sampai 11H.[19]

[19] Arkoun, "Bagaimana Menelaah Pemikiran Islami," h. 53.

D. Menggeser Nalar Usuli

Penulis lebih memilih kata 'menggeser' dan bukannya 'mengkritik' atau 'mendekonstruksi', karena meski ada upaya kritis dan dekonstruktif yang dilakukan oleh Arkoun, tetapi tujuan utamanya bukanlah membongkar dan membuang tanpa sisa dari apa yang ada: tujuannya hanyalah menunjukkan kekurangan, lalu, dengan cara yang nanti ia inginkan, memperbarui pada tingkat tertentu dan melengkapinya pada tingkat yang lain. Dari kajian yang sudah penulis lakukan, setidaknya ada lima dampak yang bisa dipaparkan dalam kesempatan ini.

1. Perbedaan dalam Melihat Kenyataan Alquran

Nalar Usuli tidak membedakan sama sekali antara Alquran yang ada di *al-lawh al-mahfuz* dengan Alquran yang diwahyukan kepada Rasulullah, dengan yang *diujarkan* oleh lisan Muhammad, dan dengan yang *tertulis* dalam Mushaf Utsmani, bahkan --dalam batas-batas tertentu-- dengan *yang ditafsirkan* dan dengan yang *diterjemahkan* dalam bahasa non-Arab. Ringkasnya, begitu terdengar atau dibaca *wa-in kana rajulun yurathu kalalatan aw-imra'atun wa lahu akhun aw ukhtun ...,*[20] maka demikian pula, menurut nalar Usuli, yang ada di *al-lauh al-mahfuz,* tanpa jarak semantis, linguistis, semiotis, dan historis dengan pembacanya.

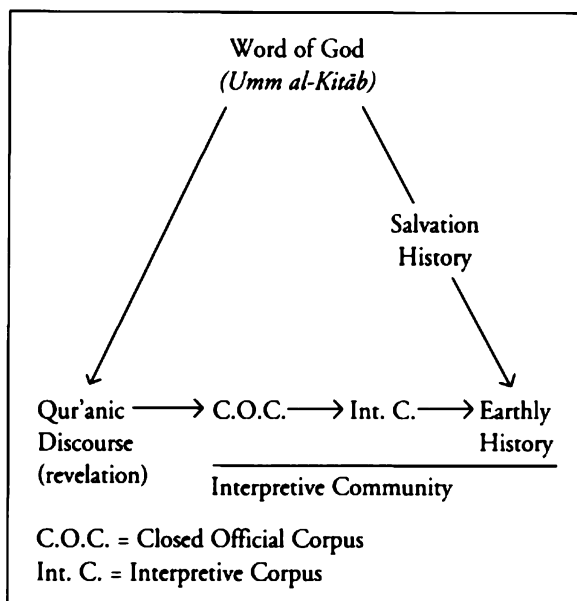
Arkoun dengan tegas membedakan semua tingkatan yang dilalui oleh wahyu Alquran dari tingkatnya sebagai *kalam Allah,* sebagai yang tertulis di *al-lauh al-mahfuz* atau yang disebut dengan

---

[20] Ayat ke-12, surat an-Nisa' ini penulis jadikan contoh karena ada studi yang sangat menarik dari David S. Powers tentang ayat ini yang bisa menggambarkan kemungkinan redaksi dan makna alternatif yang tidak kalah argumentatif (dengan menggunakan data data filologis, gramatis, dan semantis, yang ia temukan) dan, mungkin juga, orisinal. Lihat David S. Powers, *Peralihan Kekayaan dan Politik Kekuasaan*, Arif Maftuhin (Penerjemah), Yogyakarta: LKiS, 2001.

Umm al-Kitab, sebagai wahyu yang disampaikan oleh Jibril kepada dan diujarkan secara lisan oleh Muhammad, dan Alquran yang kemudian melewati proses-proses profan dan imanen.

Arkoun jelas membedakan semua tingkat transformasi itu dan mengeksplisitkan dampaknya dalam pemaknaan Alquran (lihat Gambar 1).[21]

Gambar 1.

Melalui Gambar 1, Arkoun ingin menunjukkan perbedaan tiga tingkatan wahyu dari berupa *kalam Allah* hingga kemudian menjadi teks yang ternalar oleh manusia: Pertama, wahyu sebagai Firman Allah (Word of God) yang transenden, *unlimeted* (mutlak,

[21] Gambar ini penulis kutip dari Arkoun Rethinking Islam, h. 38, yaitu versi gambar yang sedikit bereda dan, penulis kira, lebih tepat bila dibandingkan dengan versi yang ditampilkan dalam terjemah Indonesia buku Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qu'ran*, Machasin (Penerjemah), Jakarta: INIS, 1997, h. 37.

tak terbatas), yang tak diketahui oleh manusia. Inilah yang biasanya disebut sebagai *umm al-kitab* yang tersimpan *di al-lauh al-mahfuz;* kedua, wahyu yang menampakkan dirinya pertama kali dalam sejarah melalui proses bertahap selama 22 tahun dengan perantaraan lisan Muhammad (*Quranic discourse*) dan dengan Bahasa Arab. Tingkat ini juga tidak mungkin lagi kita tangkap *situasi wacana-nya;* dan ketiga, wahyu sebagaimana yang tertulis di *al-mushaf al-'uthmani* atau *Closed Official Corpus.* Mushaf inilah yang menjadi akses terutuh yang bisa kita peroleh dan yang kemudian juga ditafsirkan oleh para mufasir selama berabad-abad.

2. Perbedaan dalam Menangkap 'Makna' Alquran

Sebagai akibat dari cara pandang Nalar Usuli yang mengabaikan 'jarak immanensi' Kalam Allah, maka Nalar Usuli memostulatkan kemungkinan untuk merumuskan 'dengan benar' tentang 'apa yang dikehendaki Allah'. Ada kesombongan, kata Arkoun, yang secara berlebih menganggap adanya kemungkinan untuk bersentuhan langsung dengan Kalam Allah, menangkap niat-Nya untuk dieksplisitkan dalam hukum Islam, dan dengan begitu dapat menetapkan norma-norma (wajib, haram, sunah, makruh, dan mubah) dalam perilaku setiap pemeluk untuk menjadi ukuran ketaatannya kepada Allah.[22]

Sedangkan menurut Arkoun sendiri, "Kami ..." katanya, "tidak akan membuat diri kami ditertawakan orang lantaran kami menetapkan, pada akhirnya, *makna sebenarnya* dari Alquran."[23] Arkoun menyadari benar ketidak-mungkinan itu. Menurutnya, banyak generasi penafsir telah terhanyut dalam ilusi itu sehingga

---

[22] Arkoun, "Islam dan Kemodernan" dalam Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, h. 284.

[23] Arkoun, "Bagaimana Cara Membaca Qur'an?", dalam Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, h. 50.

untuk menyelidiki makna Alquran pada saat ini orang harus disadarkan terlebih dahulu akan adanya tipuan dari rangkaian penafsiran yang panjang sekali, dengan cara memisahkan inti pemaknaan pemaknaan asli dari aneka endapan yang dihanyutkan oleh penafsiran spekulatif.[24]

Bagi Arkoun, menghadapi Alquran sesungguhnya adalah menghadapi *setumpuk potensi* yang aktualisasinya tergantung kepada yang bertanya dan semua yang membangkitkan pertanyaannya.[25]

3. Cara-Ungkap Makna Alquran

Karena tujuan Nalar Usuli adalah mengeksplisitkan maksud hukum dari Kalam Allah, maka ia cenderung mengutamakan makna harfiah atas kiasan,[26] tidak memperhitungkan sedikit pun wacana Alquran yang, umumnya, justru mengutamakan prosedur pengungkapan yang khas mitis.[27] Oleh sebab itulah, dalam Usul Fikih, ada metode *mabahits al-lughawiyyah* yang mengasumsikan bahwa penggunaan kaidah-kaidah tata-bahasa dan leksikologi Bahasa Arab secara benar dianggap bisa menjamin kesahihan pelbagai pemaknaan yang permanen. Para mujtahid, kata Arkoun, menipu diri sendiri dan para pemeluk dengan menolak untuk memahami hal nyata secara lain dari makna-makna harfiah teks yang diposisikan sebagai *wicara yang tak terciptakan,*[28] yang terkenal dalam jargon teologis sebagai "Alquran bukan makhluk."

---

[24] *Ibid.*, h. 51

[25] *Ibid.*

[26] Arkoun, "Logosentrisme dan Kebenaran Agama dalam Pemikiran Islami" dalam Arkoun: *Nalar lslami dan Nalar Modern*, h. 80

[27] Arkoun, "Islam dan Kemodernan", dalam Ibid., h. 244.

[28] Arkoun, "Logosentrisme dan Kebenaran Agama dalam Pemikiran Islami", dalam Ibid., h.80.

4. Problem Bahasa Alquran

Kesadaran yakin tersebut, begitu Arkoun menyebutnya, masih ditambah lagi dengan ketidaksadaran akan keterkaitan antara *bahasa–pemikiran–sejarah.* Bahasa adalah alat dan ruang perwujudan dari segala sesuatu yang dapat dikatakan dan dialami oleh manusia dalam hubungannya dengan Allah, dengan dirinya sendiri, dan dengan alam semesta. Wahyu, pernyataan Allah, adalah bahasa transendental dan memiliki kemampuan besar untuk menransendenkan. Wahyu menyerahkan dirinya secara eksplisit untuk dipahami dan diaktualisasikan dengan cara semisal itu baik di dalam Taurat, Injil, maupun Alquran. Hanya saja, wahyu tetaplah wacana yang memuat semua masalah yang lazim melekat dalam bahasa dan berbagai dimensi metalinguistik dari resitasi liturgis, beban sakral, perilaku ritual, dan sebagainya.[29] Amat naif, kemudian, jika pembacaan yang cenderung formalistis berdasarkan tata bahasa dan leksikologi semata dianggap cukup untuk menghayati kehendak Tuhan.

5. Dari Logos Kenabian ke Logos Pengajaran

Dalam perjalanan sejarahnya, Islam segera berkembang mencapai wilayah-wilayah di luar kampung halamannya dan kemudian dipeluk oleh berbagai bangsa dengan beragam tuntutan lokalnya. Maka pada saat seperti inilah adanya doktrin Islam yang bersifat standar menjadi kebutuhan tak terhindarkan.[30] Dalam proses sejarah yang demikian Nalar Usuli berperan penting, dan diperlukan, dalam mengalihkan secara tak terelakkan wacana Alquran dari suatu Logos Kenabian menjadi Logos Pengajaran: suatu proses yang salah satu risikonya mengakibatkan pemiskinan makna pada

---

[29] Arkoun, "Islam dan Kemodernan", dalam Ibid., h. 303.

[30] Komaruddin Hidayat, "Arkoun dan Tradisi Hermeneutika", dalam Johan Hendrik Meuleman dkk, *Tradisi, Kemodernan, dan Metamodemisme*, h. 65.

Logos Kenabian menjadi Logos yang berorientasi pada abstraksi tanpa memperhatikan pihak-pihak yang semula dituju oleh Logos itu.[31] Kalam diungkapkan dalam kategori linguistik, teks Alquran sebagai *parole* terdesak oleh teks sebagai *langue.*[32]

Melihat kenyataan tersebut, Arkoun berpendapat bahwa teks Alquran kini harus dipertahankan sebagai *parole* bagi setiap orang yang beriman, meskipun pada kenyataannya yang sampai kepada kita hanyalah teks tertulis.[33]

E. Menuju Pembacaan Alternatif: Pembacaan Linguistis-Kritis

Setelah melihat berbagai aspek yang terkena imbas kritik-kritik Arkoun, melihat kelemahan-kelemahan epistemis Nalar Usuli, sekarang marilah kita lihat sekilas pembacaan alternatif yang ditawarkan oleh Arkoun, suatu proses penafsiran yang 'melelahkan'.[34]

Arkoun menyebutnya sebagai pembacaan *linguistis* karena data-data yang ingin dibacanya adalah data-data *linguistik* sebagaimana yang tertulis di dalam mushaf. Sedangkan *kritis* yang

---

[31] St. Sunardi, "Membaca Quran bersama Mohammed Arkoun", dalam Ibid. h. 65.

[32] Dalam pengertian linguistik Sausurrian, *parole* adalah keseluruhan apa yang diujarkan orang, termasuk konstruksi-konstruksi individual yang dipilih secara bebas. Dengan kata lain, *parole* adalah manifestasi individu atas bahasa. Sementara *langue* adalah keseluruhan kebiasaan yang diperoleh secara pasif yang diajarkan oleh masyarakat pengguna bahasa, yang memungkinkan para penutur saling memahami dan menghasilkan unsur-unsur yang dipahami penutur dalam masyarakat ini. Lihat Harimukti Kridalaksana, "Mongin Ferndinand De Saussure (1857-1913): Bapak Linguistik Modern dan Pelopor Strukturalisme", pengantar untuk Saussure, Pengantar Linguistik Umum, Rahayu S. Hidayat (penerjemah), Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996, h. 6-7.

[33] St. Sunardi, "Membaca Quran bersama Mohammed Arkoun," dalam *Tradisi, Kemodernan, dan Metamodernisme*, h. 65.

[34] Penulis hanya akan menguraikan prinsip-prinsipnya, semen tara contoh praktisnya bisa dibaca dalam Arkoun, "Islam dan Kemodernan: Masalah Ijtihad", dalam Arkoun *Nalar Islami dan Nalar Modern*, h. 283-305, dan lebih lengkap lagi dalam Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan Quran*, h. 89-113. Uraian dalam alinea-alinea berikut dirangkum dari kedua sumber ini.

ia maksudkan adalah bahwa apa pun yang akan dikatakan dalam tahap pembacaan ini hanyalah bernilai *heuristis* -- tak satu pun data linguistik dianggap lebih istimewa dari yang lain.

1. Tahap Pertama: Mendefinisikan Apa yang Kita Baca

Dalam kasus pembacaan suatu ayat atau surat, kita harus sadar bahwa surat atau ayat itu adalah teks kecil yang menjadi bagian dari suatu teks besar yang bernama Alquran.

Alquran sendiri terbentuk dari status-status kognitif yang harus selalu kita ingat: ada konteks *situasi wacana* (semacam *asbab al-nuzul)* yang melingkupi bagaimana ayat itu diujarkan, direaksi para audiensnya, dan bagai mana ia mereaksi kembali; korpus ini mau tidak mau harus diterima sebagai korpus yang 'selesai', artinya sudah selesai dalam bentuk pengungkapannya maupun dalam bentuk isinya. Kita tak perlu terjebak dalam pembacaan apologetis yang lebih menonjolkan sifat *i'jaz* Alquran atau terjebak dalam ambisi filologis yang mencoba mencari teks 'asli'nya; pada saat yang sama, korpus ini juga bersifat 'terbuka', dalam arti terbuka kepada berbagai konteks yang diusung oleh pembacanya; meski Alquran adalah kumpulan *langue,* namun ia tetap menjadi *parole.* Tentu, status *parole* Alquran ketika diujarkan oleh Nabi tidak sama dengan ketika diucapkan berulang-ulang oleh seorang Muslim dalam salatnya. Semua itu, dan status-status kognitif lainnya, menjadi semacam marka untuk kita ingat ketika menangani suatu teks Alquran.

2. Tahap Kedua: Momen Linguistis

Linguistik modern membedakan antara pengujaran *(parole),* yaitu tindakan menghasilkan teks oleh seorang penutur, dengan ujaran (*langue*), yaitu teks yang diwujudkan dalam kenyataan atau hasil verbal global dari *parole* yang bisa dipahami oleh sesama

penutur. Pembedaan ini penting karena memungkinkan penilaian atas tingkat dan cara intervensi[35] subjek yang berbicara selama terjadinya *parole;* kemudian memungkinkan untuk datang lagi kepada *langue* dalam bentuknya yang sudah selesai untuk mengkaji produktivitasnya.

Proses *parole* (pengujaran) menggunakan sejumlah unsur linguistik yang disebut sebagai modalisator wacana. Modalisator ini berupa determinan (kata sandang, kata sifat, kata ganti), sistem-sistem verbal, nominal, sintaksis, dan, terakhir, persajakan. Dalam pembacaan yang ditawarkan Arkoun, data-data yang terkait dengan unsur-unsur ini wajib diperhatikan untuk melacak intervensi penutur.

3. Momen Historis

Setelah melewati pengamatan dan pertapaan linguistik yang sangat ketat, Arkoun lalu mengajak kita untuk menjelajahi wilayah historis. Tujuan penjelajahan ini adalah untuk menjawab pertanyaan: apa isi, fungsi, dan jangkauan *petanda terakhir*[35] menurut tradisi penafsiran. Salah satu karya yang memenuhi kriteria Arkoun adalah kitab tafsir karya Fakhr ad-Dinar Razi (w. 606H), yang menurutnya secara cerdas telah menyintesiskan berbagai penafsiran yang muncul selama enam abad sebelum tafsir itu sendiri ditulis.

---

[35] Dalam *parole*, intervensi ini memungkinkan seorang penutur untuk melakukan pilihan-pilihan atas bahasa umum (*langue*) yang dipakai oleh sesama penutur menjadi wacana khas yang ia gunakan untuk tujuan tertentu: mereaksi, menolak, membujuk, dan lain-lain. Contohnya, kata "api" adalah *langue*, namun jika ada intervensi subjek yang meneriakkan kata itu dengan tekanan yang keras (apiii!!) maka pesan yang disampaikan adalah "ada kebakaran". Perlu uraian linguistik yang panjang Iebar tentang istilah "petanda" (*the signified*) dan, pasangannya, "penanda" (*the signifier*). Ringkasnya, "petanda" adalah aspek mental dari bahasa, sementara "penanda" adalah aspek materialnya. Lebih jelas dan lengkap lihat K. Bertens, Filsafat Barat Abab XX, h.180-181.

Dengan tujuan mengukur tingkat kecocokan antara teks induk (al-Qur'an) dengan teks-kedua (tafsir), Arkoun menemukan lima kode (kategori) yang mengendalikan penafsiran ar-Razi. Kode-kode tersebut adalah: (1) Kode Linguistik. Kode ini perlu disebut pertama karena kaum Usuli dan teolog umumnya mengawali pembahasan mereka dengan pengantar linguistik yang panjang. Tidak diragukan, linguistik adalah bagian yang paling mapan dan banyak dibicarakan dalam kitab-kitab tafsir dan Usul (baik Usul Fikih maupun usuluddin); (2) Kode Religius, yaitu kumpulan dogma-dogma, akidah, dan ritus yang mengendalikan kiblat pemikiran dan, tentunya, wacana; (3) Kode Simbolis. Alquran sebenarnya selain membuat orang berpikir juga membuat orang berangan-angan. Hanya, penulisannya, sejak perkembangan nalar rasional, angan-angan dianggap sebagai barang makruh, walaupun para pembaca (awam maupun elite) sama-sama menikmati seruan eskatologis dan bahasa simbolis yang digunakan Alquran; (4) Kode Budaya, yaitu pengetahuan-pengetahuan yang dilahirkan oleh budaya Arab untuk menghasilkan suatu makna. Dalam konteks ini perlu dicatat, bahwa Kode Budaya sebenarnya sangat dipengaruhi oleh kode lain yang tidak kalah pentingnya: Kode ideologi dan politik; (5) *Kode Anagosis.* Inilah yang terpenting, karena semua tafsir dikerahkan untuk mencapai tujuan anagogis (penafsiran), untuk menemukan *petanda terakhir* teks Alquran-yang diyakini adanya dan kemungkinannya untuk menemukan oleh kaum Muslim.

4. Momen Antropologis

Arkoun tidak merekomendasikan penggunaan postulat-postulat antropologi yang dikembangkan di Barat dalam tingkat antropologi ini. Ada banyak syarat dan fungsi antropologi mereka yang tidak tepat untuk diguna kan. Hanya saja, pertanyaan-pertanyaan antropologi perlu dijawab: apakah teks yang sedang kita pelajari

membicarakan hal-hal yang terkait dengan problem eksistensial, asal-muasal? Jika ya, bagaimana ia menyatakan dirinya? Apa kaitannya dengan pernyataan asal-muasal yang ada dalam tradisi keagamaan lain?

F. Penutup: Menuju Nalar lnterdisipliner

Setelah membaca sejumlah kritik dan langkah-langkah pembacaan al-Qur'an yang ditawarkan oleh Arkoun, jelas terbayang bagi kita, setidaknya, dua hal: *pertama,* adanya tumpukan problem epistemologi yang harus kita tangani, dan *kedua,* adanya keperluan yang sangat mendesak untuk membaca Alquran tidak semata-mata dengan perangkat-perangkat tafsir tradisional kita.

Tumpukan problem epistemologi tersebut sebenarnya tidak hanya ada dalam kasus pembacaan teks Alquran, seperti diuraikan dalam artikel ini, tetapi juga mencakup teks-teks lain. Misalnya, dalam kasus teks *al-sunnah* yang sering memperoleh posisi setara dengan teks Alquran sendiri. Wacana orisinalitas yang dibangun oleh para ahli Hadits, seperti al-Bukhari dan Muslim, seperti tak terbayang ketika seruan kembali kepada Sunnah hanya diartikan sebagai kembali kepada suatu teks yang dihasilkan oleh zaman yang sudah agak jauh dari zaman Nabi sendiri (zaman al-Bukhari). Ini jelas memerlukan pula renovasi epistemologi.

Kritik dan sekaligus contoh yang dihadirkan oleh Arkoun menunjukkan kepada kita untuk tidak sungkan-sungkan berhutang kepada disiplin-disiplin di luar disiplin *islamic studies* tradisional. Arkoun memberi contoh bagaimana linguistik modern, semiotika, sejarah, antropologi, psikologi, bisa banyak menyumbangkan makna ketika kita membaca Alquran. Sebagai langkah rintisan, tentu upaya Arkoun masih menyisakan pekerjaan yang besar dan panjang. Apakah upaya lAIN menjadi UIN, misalnya, sudah

melibatkan upaya-upaya *heuristis* seperti yang diagendakan oleh Arkoun tersebut atau, justru sebaliknya, kembali terjebak dalam proyek-proyek semisal "islamisasi" ilmu pengetahuan yang meneguhkan kembali nalar skolastis? *Wallahu, a'lam.*

Bab 10
Menggagas Usul Fikih Baru

Tulisan ini berasal dari pergulatan-pergulatan panjang saya dengan Usul Fikih: sebagai siswa dan mahasiswa yang belajar dan sebagai dosen yang mengajar. Ketika pertama kali belajar Usul Fikih, empat belas tahun yang lalu, saya tidak memahami benar apa yang saya hafalkan di kelas waktu itu. Saya belajar kitab *al-Bayān* dan saya menghafal pokok-pokok bahasannya tetapi saya tidak memahami apa yang tengah saya hafalkan-saya, misalnya, masih hafal sampai sekarang kaidah Usul Fikih yang menyatakan *al-aṣl baqā' mā kāna 'ala mā kāna*, tetapi apa maksudnya saat itu saya tidak paham! Demikian pula ketika kuliah di S-1, mata kuliah Usul Fikih yang saya tidak tahu persis apa kedudukan dalam konteks kajian keislaman. Rasanya, barulah setelah kuliah di S-2 saya memahami kira-kira apa dan di mana Usul Fikih. Ketertarikan saya kepada Usul Fikih meningkat begitu saya mengenal kajian-kajian kritis Muhammad Arkoun dan Nasr Hamid Abu Zayd. Ketika saya diberi kesempatan mengajar, Usul Fikih makin saya geluti dan 'catatan-catatan pinggir' pun lahir dari proses mengajar ini.

Dari belajar setidaknya mencatat dua hal: (i) ada masalah teknik pengajaran yang membuat Usul Fikih untuk saya cerna;

(ii) ada sejumlah persoalan sistematika yang terkait dengan Usul Fikih sendiri sebagai ilmu. Dari pergulatan saya untuk mengajar, saya memperoleh beberapa 'catatan pinggir' yang menurut hemat saya harus diseriusi untuk menawarkan suatu Usul Fikih *fī tsawbihi al-jadīd,* Usul Fikih yang sadar akan historisnya, Usul Fikih yang disusun kembali format sistematikanya, dan Usul Fikih yang relevan dan tanggap akan perkembangan mutakhir dalam ilmu-ilmu humaniora.

Untuk mewujudkan Usul Fikih seperti yang dimaksud, cukup panjang tampaknya jalan yang harus ditempuh. Makalah ini, jika dilihat dari keperluan maksud, masih belum ada 10% dari yang semestinya dilakukan. Oleh sebab itu, saya akan menggunakan kesempatan ini, terutama, untuk mengajukan rancangan usulan-usulan dan catatan-catatan kritis atas disiplin Usul Fikih yang selama ini ada. Rancangan-rancangan itu nantinya akan saya gunakan sebagai semacam "agenda proyek" untuk mewujudkan apa yang saya bayangkan sebagai Usul Fikih *fī tsawbihi al-jadīd*.

Sebagai gambaran dari apa yang akan saya lakukan dengan proyek itu, saya akan memberikan contoh sederhana berupa kajian atas tiga kitab Usul Fikih yang mewakili tiga generasi: generasi kelahiran (*formative*), generasi kematangan, dan generasi mutakhir. Dengan tiga kitab berikut, makalah ini akan membuat perbandingan dari aspek takrif, materi dan sistematika pembahasan Usul Fikih.[1] Tujuannya, dengan membandingkan takrif kita bisa membatasi jangkauan pembaruan Usul Fikih yang akan dilakukan agar tetap dalam kerangka disiplin ini; perbandingan materi akan membatu

---

[1] Dengan hanya membandingkan takrif, materi dan metodologi atas tiga karya saja, inilah yang saya sebut sebagai contoh sederhana. Dengan kesederhanaan analisis tersebut, masih banyak ruang yang belum terbuka karenanya, terutama aspek historis dan politis yang meliputi karya dan penulis. Insyaallah, jika ada kesempatan upaya itu akan saya lakukan.

kita dalam menambahkan materi-materi baru untuk Usul Fikih; dan dengan membandingkan sistematik pembahasan bisa diperoleh kelemahan sistematika klasik dan kemungkinan alternatifnya. Selain hal tersebut, perbandingan ini akan membantu ilustrasi bagi masalah-masalah yang tercatat dan saya usulkan pada bagian berikutnya.

Tiga kitab Usul Fikih yang dipilih adalah: *al-Risālah* yang mewakili kelahiran Usul Fikih; *al-Iḥkām* (karya al-Amidi) yang mewakili tahap kematangan (pertengahan) dan *Uṣūl al-Fiqh* (karya 'Abd al-Wahhab Khalaf) yang mewakili karya mutakhir. Ketiganya dipilih hanya dengan metode acak dan tanpa ada asumsi apa pun selain zaman penulisan. Untuk zaman kelahiran, tentu pilihan terbaik jatuh pada *al-Risālah*, karena kitab inilah yang ditulis oleh orang yang disebut-sebut sebagai perumus Usul Fikih. Sementara dari zaman kematangan, sebenarnya ada banyak pilihan. Kitab *al-Iḥkām* dipilih semata-mata karena keterbatasan waktu dan ketersediaan bahan. Kitab *Uṣūl al-Fiqh* karya 'Abd al-Wahhab Khallāf dipilih karena kitab inilah tampaknya paling banyak dipakai di dunia akademis kontemporer.

Penting untuk ditegaskan kembali, telaah dan perbandingan atas tiga kitab tersebut tidak lebih adalah sebagai contoh sederhana dan ilustrasi, karena yang terpenting dari makalah ini justru pada bagian berikut: ke arah Usul Fikih baru. Pada bagian inilah saya memberi catatan-catatan pokok yang kelak akan menjadi panduan proyek perumusan Usul Fikih baru.

A. Telaah atas Kitab *al-Risālah*

Meski tidak semua sepakat, tetapi mayoritas menyatakan bahwa al-Syafi'i adalah bapak Usul Fikih dan kitab *al-Risālah* adalah kitab

pertama tentang Usul Fikih.[2] Oleh sebab itu, mengikuti pendapat mayoritas, kitab ini dipilih sebagai bahan telaah atas materi-materi awal yang berkembang dalam Usul Fikih. Edisi yang akan saya gunakan adalah *al-Risālah* terbitan Dar al-Fikr dan hasil editan Ahmad Muhammad Syakir, yang konon adalah editor kitab *al-Risālah* terbaik.

1. Takrif dan Materi Usul Fikih

Karena kategorisasi *al-Risālah* sebagai kitab Usul Fikih adalah kategorisasi ulama pasca al-Syafi'i dan al-Syafi'i sendiri tidak menyebut kitabnya sebagai kitab Usul Fikih, maka dapat dimaklumi jika tidak akan ditemui definisi Usul Fikih dalam kitab ini.[3] Oleh sebab itu, jika kemudian lahir ilmu Usul Fikih dan *al-Risālah* dianggap sebagai Usul Fikih tentu karena materi-materi yang dimuat dalam *al-Risālah* adalah materi-materi yang pada abad ketiga dikenal sebagai materi Usul Fikih. Walaupun, dengan cara yang sama, kitab *al-Risālah* juga bisa dianggap sebagai kitab usul hadis karena materi-materinya yang serupa dengan apa yang kemudian dikenal sebagai Ilmu Hadis.[4]

Dari alinea-alinea pembuka *al-Risālah*, rasanya memang al-Syafi'i tidak tengah menulis Usul Fikih, melainkan tengah menghadapi dua kelompok yang mirip dengan dua kelompok yang

---

[2] Untuk diskusi mutakhir dan menarik tentang "kebapakan" al-Syafi'i dalam ilmu Usul Fikih, lihat, Wael B. Hallaq, "Was al-Shafi'i the Master Achitect of Islamic Jurisprudence", naskah fotokopi sumber tak tercetak, tetapi dalam catatan kaki disebutkan bahwa artikel ini merupakan pengembangan dari materi yang disajikan dalam pertemuan tahunan MESA di New Orleans (19-22 November 1985) dan di University of Chicago (5 November 1987); Ahmad Hasan, "Al-Shafi'i's role in the Development of Islamic Jurispudence", naskah fotokopi, sumber tidak tercetak.

[3] Di sejumlah tempat dalam kitab *al-Risālah*, al-Syafi'i menyebut kitab ini sebagai *al-kitāb*, *kitābi*, atau *kitābuna*. Lihat Ahmad Muhammad Syakir, "Pengantar" untuk al-Syafi'i, *al-Risālah* (Dar al-Fikr: tkp.,ttp.), h. 2.

[4] *Ibid.*, h. 13

harus dihadapi oleh Nabi saat pertama kali pertama kali beliau menyampaikan risalah Islam: *ahl al-kitāb* dan *ahl al-kufr*. Kelompok pertama mengingkari kitab Allah; sedang kelompok kedua "menganggap baik dengan seenaknya" (*istaḥsana*) penyembahan berhala, kalau dianggap baik disembah kalau sudah bosan dan dianggap tidak baik lalu ditinggalkan.[5] Al-Syafi'i tampaknya juga menghadapi kelompok-kelompok yang semisal: mereka yang menolak *al-sunnah* dan mereka yang mengandalkan *istiḥsān*.

Oleh sebab itu, al-Syafi'i berbicara tentang materi-materi yang kemudian dikenal sebagai Usul Fikih, sebenarnya yang dilakukan untuk memperkuat posisi *al-sunnah* sebagai sumber hukum setelah Alquran. Selain-materi-materi yang berbicara langsung tentang *al-sunnah*, ketika berbicara tentang hal-hal lain seperti lafaz-lafaz *'ām* di dalam Alquran, maka al-Syafi'i melakukannya dalam kerangka ingin menunjukkan peran *al-sunnah* dalam menakhsis; ketika berbicara tentang *naskh*, ia juga berbicara tentang peran Sunnah dalam menunjukkan mana yang dimaksud dan mana yang tidak; demikian pula ketika materi-materi *fiqhiyyah* (yang tidak termasuk dalam materi Usul Fikih) dibahas, seperti waris, haji, zakat, *'iddah*, dll., Posisi *al-sunnah* lah yang tengah ia diskusikan.

Jadi, hampir semua halaman *al-Risālah* berisi pembahasan yang dilakukan dalam kerangka penjelasan tentang *al-sunnah*. Bab-bab lain yang pada masa kemudian disebut sebagai materi Usul Fikih, seperti *ijmā'*, *qiyās*, *istiḥsān*, dan *ijtihād*, dibahas secara tersebar dan dibahas khusus secara singkat pada akhir kitab *al-Risālah*. Mungkin lebih jelas mari kita lihat isi sistematika pembahasan *al-Risālah* untuk memperoleh gambaran yang lebih jelas tentang upaya ini.

---

[5] Mengacu ke referensi yang sama, selanjutnya saya hanya akan menuliskan nomor halaman di dalam batang tubuh artikel ini.

2. Kerangka dan Materi Usul Fikih dalam *al-Risālah*

Al-Risālah terdiri atas tiga juz dan sejumlah bab yang sebagian di antaranya dibuat oleh Ahmad Muhammad Syakir. Lebih lengkapnya seperti ini:

Juz I | Khutbah

- *Al-bayān* I-V. Berbicara tentang berbagi tingkat penjelasan Alquran dalam hukum-hukum Alquran.
- *'Ām* dan *khāṣ*.
- Kewajiban mengikuti Sunnah Rasulullah
- *Naskh*
- Masalah-masalah Fikih dalam kaitannya dengan posisi *al-sunnah* sebagai penjelas Alquran.

Juz II | Masalah-masalah Fikih

- Persoalan-persoalan yang terkait dengan Hadis
- Sifat larangan Allah dan Nabi
- Hadis Ahad (*khabar al-wāḥid*)

Juz III | Kehujjahan Hadis Ahad

- *al-ijmā'*
- *al-qiyās*
- *al-ijtihād*[6]
- *al-istiḥsān*
- *al-ikhtilāf*

---

[6] Meski dalam daftar isi ini *qiyās* dengan *ijtihad* tampak dipisahkan, tetapi menurut al-Syafi'i sendiri *qiyās* dan *ijtihad* adalah dua hal yang sama: *qiyās* adalah *ijtihad* dan *ijtihad* adalah *qiyās*. Lihat *Ibid.*

B. Telaah atas Kitab *al-Iḥkām*

Analisis atas kitab *al-Iḥkām* ini didasarkan pada kitab *al-Iḥkām fi Usūl al-Aḥkām*, karya al-Syaikh al-lmam al-'AIlamah Sayf al-Din Abi al-Hasan 'Ali b. Abi 'Ali b. Muhammad al-Amidi (dua jilid), terbitan Dar al-Fikr (1996).

1. Takrif Usul Fikih

Takrif ilmu adalah hal yang menurut *al-Iḥkām* sangat penting. Dengan memahami *ta'rif* orang bisa membayangkan apa yang ada dalam ilmu itu dan membedakannya dari ilmu yang lain.[7] Seperti kemudian menjadi lazim dalam tradisi Usul Fikih, *al-Iḥkām* juga memulai dari pengertian etimologis. *Al-Fiqh* berarti *al-fahm* (pemahaman) dan *al-'ilm* (pengetahuan). Sementara menurut istilah berarti, "llmu yang menghasilkan sejumlah hukum-hukum syar'i yang bersifat *fur*ū*'* (cabang), berdasarkan pemikiran (*nazar*) dan penggunaan dalil (*isthidlāl*)."[8]

Sedang Usul al-Fikih atau "prinsip-prinsip Fikih" berarti:

> Dalil-dalil fiqih, aspek-aspek penunjukan dalil atas hukum syar'i, dan bagaimana perihal orang-orang yang menggunakan dalil, secara garis besar dan tidak kasuistis (bukan dalil tertentu yang digunakan untuk kasus tertentu).[9]

Obyek material (*mawdū'*) Usul Fikih, menurut *al-Iḥkām*, adalah dalil-dalil yang digunakan untuk memperoleh hukum-hukum syar'i, pembagian, pembedaan tingkat kekuatannya, dan metode perumusan dari dalil tersebut secara garis besar.[10] Obyek

---

[7] Al-Amidi, *al-Iḥkām fi Usūl al-Ahkam*, I (Beirut: Dar al-Fikr, 1996/1417), 9.
[8] *Ibid.*
[9] *Ibid.* 10
[10] *Ibid.*

formalnya (*istimdād*) mencangkup tiga ilmu: Kalam, Bahasa Arab dan Hukum Syar'i.[11]

Usul Fikih bergantung kepada ilmu kalam karena dalil-dalil hukum hanya berguna jika orang mengenal Allah SWT dan sifat-sifat-Nya, jika mengakui kebenaran ajaran Rasulullah, dan hal-hal akidah yang lain yang hanya bisa diketahui dari Ilmu Kalam. Bahasa Arab berperan penting karena dalil-dalil *lafdziyyah*, tekstual (Alquran dan *al-sunnah*) dan pendapat para ahli menggunakan bahasa Arab, sehingga persoalan-persoalan apakah teks itu menggunakan *ḥaqīqah dan majāz, 'ām* dan *khās, muṭlaq* dan *muqayyad* dan lain-lainnya hanya bisa dipahami dengan menggunakan Bahasa Arab. Hukum Syar'i penting bagi Usul Fikih karena materi bahasan Usul Fikih adalah hukum syar'i, tentu orang harus tahu terlebih dahulu hakikat hukum, sehingga ia tidak salah membahasnya.

Sedangkan tujuan Usul Fikih adalah untuk dapat memperoleh pengetahuan tentang hukum syar'i.

Dari uraian di atas dapat kita lihat betapa canggihnya Amidi dalam menakrif Usul Fikih. Mulai dari objek materiil, obyek formalnya, maupun tujuan Usul Fikih sudah cukup jelas pada masanya dan berbeda sekali dengan *al-Risālah*.

2. Sistematika Pembahasan

Membaca *al-Iḥkām* akan membuat kita menyadari betapa kitab ini mewakili suatu tahap perkembangan ilmu Usul Fikih yang luar biasa; dari materi-materi yang ditulis seputar kehujahan *sunnah*, *ijmā'*, dan *qiyās* pada zaman al-Syafi'i, pada masa al-Amidi perkembangan itu sudah menunjukkan pembahasan yang canggih mengenai dalil.

---

[11] *Ibid.*

AL-Amidi membagi kitabnya dalam empat kaidah:

Kaidah I | Konsep Usul Fikih

1. Pengertian Usul Fikih
2. Kerangka teoritis yang digunakan:
    a. Teori-teori ilmu kalam
    b. Teori-teori kebahasaan
    c. Teori-teori dasar tentang hukum (*ḥukum, ḥākim, maḥkum alaih*)

Kaidah II | Dalil Syar'i

1. Macam-macam Dalil:
    a. Daril syar'i yang benar-benar dalil dan wajib diamalkan:

        Dalil yang datang dari Nabi:
        - Al-Kitab
        - *Al-sunnah*

        Dalil dari selain Nabi:
        - *Al-ijmāʿ*
        - *Al-qiyās*
        - Al-*istidlāl* (*istisḥab al-ḥal*)

    b. Bukan dalil syar'i tetapi dianggap sebagai dalil syar'i:
        - *Syar' man qablanā*
        - *Mazhab ṣaḥabī*
        - *Al-istiḥsān*
        - *Al-maṣlaḥah al-mursalah*

2. Metode-metode Telaah Dalil

   a. Metode yang terkait sekaligus dengan al-Quran, *al-sunnah*, dan *al-ijmāʿ*

      1) Telaah Sanad (tentang *khabar mutawatir,* dan *ahad*)

      2) Telaah *matn*

         - Analisis bentuk bahasa dan kata (*al-manẓūm*): *Amr, nahy, al-'ām* dan *khās, al-mutlaq* dan *al- muqayyad, al-mujmal, al-bayān* dan *al-mubayyan, al-zāhir, dan ta 'wīl*-nya.

         - Analisis cara ungkap (*ghayr al-manẓūm*): *Dalālah al-iqtidā' tanbīh, imā', isyārah* dan *mafhūm*.

   b. Metode telaah khusus Alquran dan *al-sunnah*

      - Analisis *naskh* dan *mansukh*

Kaidah III| Ijtihad

Dalam bagian ini Amidi membaginya dalam dua bahasa: pertama, pembahasan hal-hal yang terkait dengan ijtihad dan mujtahid, termasuk persoalan apakah Nabi berijtihad ataukah tidak; dan kedua terkait dengan *taqlid*, mufti, orang yang meminta fatwa, dan fatwa.

Kaidah IV | Tarjih

Dalam pembagian ini, seperti umumnya dibahas dalam kitab-kitab Usul Fikih sesudahnya, Amidi membahas apa yang sebenarnya dianggap *dalil* yang saling bertentangan dan mengapa perlu mencari yang lebih kuat (*tarjih*).

C. Telaah atas Kitab *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*

Kitab ini banyak digunakan di berbagai perguruan tinggi, pondok pesantren modern, atau madrasah aliyah program khusus (MA Keagamaan). Sejauh yang penulis ketahui, sudah ada dua versi terjemahannya di Indonesia. Meski bukan satu-satunya, maka buku ini dipilih untuk mewakili generasi Usul Fikih kontemporer dan yang barang kali paling banyak mempengaruhi wacana akademis. Buku yang digunakan di sini adalah *'Ilm Uṣūl al-Fiqh* karya 'Abd al-Wahhab Khallaf, terbitan Dar al-'Ilm Mesir, cetakan ke-12 (1978/1494).

1. Ta'rif Usul al-Fikih

Khalaf mengawali pembahasannya tentang takrif dengan sebuah postulat: ulama Muslim sepakat bahwa setiap perbuatan dan perkataan manusia, entah itu berupa ibadah atau muamalah, pidana atau perdata, atau segala macam kontrak dan bisnis, ada hukumnya di dalam syariat Islam. Kumpulan hukum yang terkait dengan perbuatan dan perkataan manusia itu disebut dengan nama *Fikih*.

Setelah mendefinisikan bahwa Fikih adalah kumpulan hukum-hukum syariah amaliah yang diperoleh dari dalil-dalil tertentu, Khalaf lalu menunjukkan bahwa *Uṣūl al-Fiqh* adalah:

> Ilmu mengenai kaidah-kaidah dan pembahasan-pembahasan yang dengan itu bisa memperoleh hukum-hukum syar'i praktis dari dalil-dalil kasuistis atau Usul Fikih adalah kumpulan kaidah dalam pembahasan yang dengan itu bisa memperoleh hukum-hukum syar'i praktis dari dalil-dalil kasuistis.[12]

Definisi ini terutama untuk membedakan Usul Fikih dengan Fikih. Sehingga orang bisa mengetahui bahwa kalau Fikih berbicara

---

[12] Khalaf, *'Ilm Usūl al-Fiqh*, 11-12.

tentang perbuatan mukalaf, maka Usul Fikih berbicara tentang dalil syar'i pada umumnya. Demikian pula ketika Fikih bertujuan menerapkan hukum syar'i atas perbuatan dan ucapan manusia, maka Usul Fikih bertujuan menerapkan kaidah-kaidahnya atas dalil-dalil tertentu untuk memperoleh hukum syar'i yang dikandungnya.

Jadi titik tekan Khalaf ada pada Usul Fikih sebagai (i) pembahasan tentang dalil dan (ii) kumpulan kaidah yang dengan itu (iii) bisa diperoleh hukum syar'i. Dengan kata lain, Khalaf-seperti terlihat dalam daftar bahasan di bawah ini tidak terlalu membedakan antara dalil dan istidlal. Sehingga dari Alquran sampai *mazhab al-ṣaḥabī* semuanya ia sebut dalil.

Berbeda dengan oyek materiil Fikih yang berupa pembahasan mukalaf, obyek materiil Usul Fikih adalah dalil syar'i secara garis besarnya dari aspek penetapan hukum yang ditimbulkannya. Sayangnya Khalaf tidak menyebutkan apa obyek formal Usul Fikih.

Tujuan Fikih adalah: menerapkan hukum syar'i atas perbuatan dan perkataan manusia. Sementara tujuan Usul Fikih adalah menerapkan kaidah-kaidah dan teori-teori atas dalil-dalil tertentu untuk bisa menggali hukum-hukum syar'i yang dikandung dalil itu.

2. Materi dan Sistematika Pembahasan

Selaras dengan takrifnya, khalaf membagi bukunya dalam empat bagian pokok:

Bagian I | Dalil-dalil Syar'i

1. Alquran
2. *Al-sunnah*
3. *Al-ijmāʿ*
4. *Al-qiyās*

5. *Al-istiḥsān*
6. *Al-maṣlaḥah al-mursalah*
7. *Al-'urf*
8. *Al-iṣtiṣḥāb*
9. *Syar'* sebelum Islam
10. *Mazhab al-ṣaḥabi*

Bagian II | Hukum Syar'i

1. *Al-ḥākim*
2. *Al-ḥukm*
3. *Al-maḥkum fih*
4. *Al-maḥkum 'alaih*

Bagian III | Kaidah-kaidah Kebahasaan

- Kaidah 1 cara teks memberikan petunjuk (*dalālah*)
- Kaidah 2 *mafhūm al-mukhālafah*
- Kaidah 3 penunjukan yang jelas dan tingkat kejelasannya
- Kaidah 4 teks yang tak jelas dan tingkat ketak jelasannya
- Kaidah 5 *al-musytarak*
- Kaidah 6 al-'Am dan jangkauan maknanya
- Kaidah 7 al-Khas dan jangkauan maknanya

Bagian IV | Kaidah-kaidah Legislasi Usul Fikih

- Kaidah 1 tujuan legislasi (*maqāṣid al-tasyrī'*)
- Kaidah 2 tentang hak Allah dan hak hamba
- Kaidah 3 wilayah ijtihad

- Kaidah 4 Naskh
- Kaidah 5 Tarjih

D. Pembagian Tiga Kitab

Dari ketiga kitab yang mewakili tiga generasi Usul Fikih tersebut, ada beberapa hal yang menarik untuk dicatat, baik dari aspek takrif, materi, maupun sistematika pembahasannya, dari sisi persamaan maupun perbedaan.

1. Ta'rif

Seperti telah disebutkan di depan, karena *al-Risālah* tidak ditulis oleh al-Syafi'i sebagai kitab Usul Fikih, maka tidak ada takrif yang diberikan oleh al-Syafi'i tentang *Uṣūl al-Fiqh*. Kita hanya bisa membandingkan takrif Amidi (abad VI) dengan takrif Khalaf (abad XIV).

Berbeda dengan al-Syafi'i yang berperan sebagai perintis, yang sebelumnya tidak ada yang bisa diacunya, Amidi menulis *al-Iḥkām* pada masa ketika Usul Fikih telah mencapai bentuk yang matang, sehingga definisi yang diberikannya pun juga sudah matang benar. Sudah ada puluhan kitab Usul Fikih yang tersedia pada masanya, mulai karya-karya yang ditulis segera setelah *al-Risālah* (Kitab al-*Qiyās* karya al-Muzani) atau karya-karya yang ditulis dalam bentuk *syarh* bagi *al-Risālah* (seperti yang ditulis oleh Sayrafi, al-Qaffal, dan al-Juwayni), sampai dengan karya-karya brilian al-Ghazali (*al-Mustasfa*, al-*Mankhul*, *Syifa' al-Galil* dan *al-Tahsin*). Jadi, sudah ada banyak bahan untuk dia pertimbangkan dalam mendefinisikan Usul Fikih. Hal yang sama tentu dialami oleh Khalaf bahkan dia lebih banyak bahan lagi untuk merumuskannya.

Dari definisi keduanya (Amidi dan Khalaf), kita bisa melihat bahwa keduanya sama-sama berupaya mendefinisikan Usul Fikih

sebagai sesuatu yang berbeda dengan *fikih*. lni tampaknya sesuatu yang tak terhindarkan karena adanya unsur *fikih* dalam nama Usul Fikih dan barangkali karena lebih-populer *fikih* daripada Usul Fikih. Sehingga mau tak mau definisi Fikih harus dijelaskan untuk tidak merancukan dengan Fikih.

Keduanya juga tidak terlalu berbeda dalam mendefinisikan Usul Fikih sebagai ilmu yang membahas tentang dalil Syar'i. meski keduanya berbeda penekanan dalam hal Amidi menekankan pada perihal (cara) orang yang menggunakan dalil, sementara Khalaf menekankannya sebagai kumpulan kaidah dan pembahasan. Berbeda tetapi keduanya memaksudkan hal yang sama. Jadi, kalau kita hendak merumuskan Usul Fikih baru, kurang lebih batasannya adalah: ilmu yang berbicara tentang dalil Syar'i, metode dan orang yang menafsirkan dalil itu, dan hukum yang dihasilkannya.

2. Materi

Seperti terlihat dari daftar bahasan *al-Risālah*, al-Iḥkām, dan Usul al-Fikih, ketiganya jelas memiliki perbedaan materi. *Al-Risālah* masih berisi materi-materi non Usul Fikih dan pembahasannya tentang Usul Fikih terpusat pada *al-sunnah*, *al-ijma'*, dan *qiyās* yang dibahasa dalam kerangka menolak *istiḥsān*. Sementara Amidi sudah membahasnya secara lebih sistematis materi-materi lama dan memasukkan materi-materi baru seperti *al-istidlāl, al-maslahah al-mursalah, taqlid, mufti*, dan *fatwa*. Pembahasan tentang *ta 'arud al-adillah* dan *tarjih* juga sudah sistematis.

Menarik, bahwa materi yang dibahas oleh khalaf tidak terlalu banyak berubah dari tujuh abad sebelumnya! Kecuali *al-'urf*, semua dalil telah dibahas Amidi. Demikian pula di bagian lain, hanya tema tentang hak Allah dan *maqāṣid syari'ah* yang belum dibahas oleh Amidi. Namun dengan catatan bahwa terma *maqāṣid syaria'h* juga

bukan tema baru, sudah dibahas beberapa abad sebelumnya oleh al-Tufi dan al-Syatibi.

Hal menarik yang perlu dicatat barang kali adalah bertambahnya intensitas pembahasan *masalih al-mursalah* dari tak terbahas dalam *al-Risālah*, menjadi satu halaman dalam *al-Iḥkām*, dan menjadi lima halaman dalam *'Ilm Usūl al-Fiqh*. lni bisa menjadi pertanda menguatnya kembali kecenderungan rasional pasca Tufi dan Syatibi.

Agar lebih bisa memberikan gambaran, berikut saya sediakan tabel rangkuman atas ketiga materi kitab ini.

No	Materi	*Al-Risālah*	*Al-Iḥkām*	IUF	Keterangan
1	Ta'rif		√	√	-
2	Materi-materi Ilmu kalam (dasar-dasar epistemologis: *dalil, nazhr, ilm, zan*)		√	√	Khusus tentang makna dalil, IUF juga membahasnya
3	Materi kebahasaan (*ism, fi'l, harf*)		√		-
4	Materi tentang *al-ḥukm, al-ḥakim, al-maḥkūm fih, al-maḥkūm 'alaih*		√	√	
5	Al-Kitab	√	√	√	
6	*Al-sunnah*	√	√	√	Dibanding yang lain, *al-Risālah* mencurahkan Sebagian besar usahanya untuk membahas materi ini
7	*Al-ijmā'*	√	√	√	
8	*Al-qiyās*	√	√	√	Syafi'i dikenal sebagai penggagas teori ini untuk menolak *Istiḥsān*

9	*Al-iṣtiṣḥāb*		√	√	
10	*Al-istiḥsān*	√	√	√	Dibahas dengan konsep yang merujuk kepada hal yang berbeda antar penulis
11	*Syar' man qablana*		√	√	
12	*Mazhab al-ṣahabi*		√	√	
13	*Al-'urf*			√	
14	*Al-maṣlaḥah al-mursalah*				
15	*Kaidah kebahasaan*	√	√	√	
16	*Maqāṣid syariah*			√	
17	*Naskh*	√	√	√	
18	*Ta'āruḍ dan tarjīḥ*		√	√	
19	*Ijtihād*		√	√	*Al-Risālah* membahas ijtihad tetapi tidak dalam materi yang sama dengan generasi berikutnya. Karena ijtihad, menurut Syafi'i, sama dengan *qiyās*.

3. Sistematika Pembahasan

Dalam bentuk aslinya, *al-Risālah* lebih sederhana daripada yang di-*tahqiq* oleh Syakir. Seperti umumnya kitab-kitab klasik, pemikiran penulis sering kali dituangkan tidak secara tematis, melainkan tersebar dalam tema besar. Dalam kasus *al-Risālah*, kita bisa menemukan bahwa al-Syafi'i sendiri tidak memberi nama kitabnya, tidak memberi judul untuk sejumlah tema penting yang kelak dikenal sebagai Usul Fikih, dan-seperti disinggung di depan -ditulis dalam kerangka tema besar. Kehujahan *al-sunnah*. Lagi pula, *al-Risālah* adalah surat yang dikirim al-Syafi'i kepada al-Mahdi, sehingga wajar jika tidak sistematis. Wajar jika pembahasan

tentang *khabar al-wahid* misalnya, dibahas oleh al-Syafi'i dalam juz II dan juz Ill.

Dengan bentuknya yang masih "mentah" seperti itu, maka tidak terlalu penting bagi kita untuk menelaah *al-Risālah* dari sisi sistematikanya. Kita cukup mencatat bahwa pada awalnya dan hingga pada masa berikutnya, ruang untuk menawarkan sistematika alternatif selalu terbuka.

Al-Iḥkām dan *'Ilm Usūl al-Fiqh* memberikan contoh untuk hal tersebut. Kita bisa membandingkan antara sistematika canggih dalam *al-Iḥkām* dengan sistematika sederhana dalam *'Ilm Usūl al-Fiqh*. *Al-Iḥkām* membagi materi Usul Fikih menjadi empat konsep, dalil, ijtihad, dan tarjih. Sementara *'Ilm Usūl al-Fiqh* membahasnya menjadi empat bagian: dalil, hukum, kaidah kebahasaan, dan kaidah legislasi. Apa yang dibahas dalam bagian hukum oleh Khalaf, dibahas oleh Amdi dalam bagian konsep Usul Fikih. Apa yang dibahas dalam kaidah kebahasaan juga dibahas Amidi dalam bagian konsep Usul Fikih.

Karena longgarnya ruang untuk menyajikan alternatif sistematika, saya ingin memberikan sejumlah catatan penting dalam sistematika ini pada bagian berikut.

E. Ke Arah Usul Fikih Baru

Setelah sekilas melihat isi dan sistematika tiga kitab Usul Fikih, berikut ini akan saya sampaikan 'catatan-catatan pinggir' saya. Saya akan menyajikannya dalam bentuk tabel yang berisi sistematika (pembahasan dalam mem-bab-kan), materi yang perlu masuk ke dalam Usul Fikih, dan alasan kritis yang mendasari perubahannya. Cara ini saya rasa adalah cara yang paling mudah untuk menuangkan kritik dan sekaligus usulan baru bagi Usul Fikih yang saya proyeksikan. Halaman-halaman berikut adalah detailnya.

Bab	Judul	Tujuan
	Pengantar	Di Bab pengantar, saya akan mencantumkan hal-hal yang sebagian saya tulis dalam makalah ini: memberikan alasan mengapa kita memerlukan Usul Fikih yang baru.

Bagian I: Melacak Konteks

Tujuan bagian pertama ini adalah memberikan pemahaman historis atas Usul Fikih, sehingga pembaca menyadari bahwa Usul Fikih adalah disiplin yang berdialog dengan sejarah, bukan sesuatu yang a-historis.

Bab	Judul	Tujuan
1	**Sejarah dan Pendiri** - Hukum Islam pada Zaman Nabi - Hukum Islam abad pertama - Hukum Islam abad kedua - Al-Syafi'i	Bab I menjelaskan konteks wacana yang berkembang di sekitar obyek materiil Usul Fikih: *ahl al-ra'y*, *ahl al-hadits*, *naskh*, *al-ijtihād*, *istiḥsān*, dll
2	**Perkembangan dan Capaian** - Lahirnya Nama Usul Fikih - Mazhab Kalam dan Fikih - Dinamika Obyek Materiil dan Formal	Setelah mengetahui sejarah kelahiran, pembaca akan melihat bahwa penamaan Usul Fikih sendiri tidak muncul bersama dengan lahirnya Usul Fikih yang ditandai dengan munculnya kitab *al-Risālah*. Perkembangan mazhab-mazhab ini sebenarnya juga akan mempengaruhi obyek formal dan materiil Usul Fikih. Maka, dengan membahasnya pembaca akan lebih mengetahui.
3	**Tantangan Modernitas** - Konteks negara bangsa - Penyebaran otoritas Hukum - Perkembangan Ilmu Humaniora	Setelah mengalami perkembangan hingga mencapai bentuknya yang 'klasik', para pengkaji Usul Fikih saat ini mau tidak mau harus berhadapan dengan tantangan modernitas. Apakah ilmu yang mereka pelajari dan telah menjadi bagian dari ortodoksi agamanya ini bisa menjawab tantangan itu? Tidakkah Usul Fikih perlu merespons temuan-temuan baru dibidang ilmu-ilmu humaniora, misalnya?

Bagian II: Hukum

Bagian ini sangat penting karena di sinilah banyak hal berakarnya banyak hal yang membuat Usul Fikih seperti kehilangan relevansi dengan zamannya. Dengan memaparkan konsep baru tentang hukum, kita mestinya bisa mendefinisikan dengan tepat di mana tempat.

Bab	Materi	Tujuan
4	**Ḥukm** - Hukum *Waḍʿī* - Hukum *Taklīfī*	Dalam Bab ini, pada prinsipnya saya tidak banyak melakukan perubahan kecuali dalam hal perlunya *iṣtiṣḥāb* dimasukkan dalam pembahasan hukum *waḍʿī* Usul Fikih klasik, seperti kita lihat di depan, selalu menempatkan *iṣtiṣḥāb* dalam pembahasan tentang dalil. Padahal dengan definisi *iṣtiṣḥāb* sebagai "berlakunya suatu hukum asal sampai terbukti adanya ketentuan lain". Seharusnya *iṣtiṣḥāb* tidak berbeda dengan pembahasan tentang *rukhsah* dan *ʻazīmah*. jika *ʻazīmah* adalah hukum asal yang ditinggalkan karena adanya rukhsah, maka *iṣtiṣḥāb* adalah hukum asal yang tidak berubah. jadi mengapa ia tidak dikategorikan dalam hukum *waḍʿī* saja? Untuk hukum *Taklīfī*, rasanya sudah tidak ada ruang untuk perubahan. Kontribusi modern yang mungkin bisa dibuat adalah membuat kategorisasi sanksi/pahalanya.
5	**Ḥakim** - Allah - Rasulullah - Sahabat - *Mujtahid/Faqih/Qadi* - Masyarakat - Negara	Saya ingin menolak diskusi klasik yang sepakat menyatakan bahwa hakim Cuma Allah semata, lalu berdebat tentang *al-ḥākim* setelah diutusnya Nabi dan sebelum diutusnya Nabi. Pembahasan itu tidak relevan karena faktanya kita sekarang telah memperoleh wahyu. Tentang mereka yang belum mendengar risalah Islam? Biarlah Allah yang memutuskan.
6	**Maḥkūm Fih**	
7	**Maḥkūm Alayh**	Misalnya, ada isu modern yang menunggu respons *Usūliyyun*: isu disabilitas. Fikih klasik menyatakan bahwa orang yang buta-tuli tidak dikenai taklif dengan alasan ketiadaan sarana bagi mereka untuk mengetahui risalah. Sekarang dengan upaya-upaya yang serius

		kalangan Barat untuk memberikan hak yang setara kepada setiap manusia tanpa membedakan kemampuan indrawinya telah ditemukan metode bahasa-raba untuk berkomunikasi dengan mereka. Jika demikian, tidakkah mereka diberi hak *ahliyyah al-adā'*?

Bagian III: Dalil

Bagian ini akan menggambarkan perbedaan mendasar antara Usul Fikih yang saya tawarkan dengan Usul Fikih klasik, khususnya, menyangkut apa yang disebut *dalīl* dan bukan *dalīl* dan perbedaannya dengan *istidlāl*.

Bab	Materi	Tujuan
8-13	Alquran *Al-sunnah* *Al-maṣlaḥah* *Mazhab al-ṣaḥabī* *Al-'urf* *Syar' man qablana*	Di sini saya berbeda pendapat dengan para *Usūliyyun.* Bagi saya, harus dibedakan antara *dalīl* dan *istidlāl* (cara membaca dalil). Dalil adalah obyek materiil, sedangkan *istidlāl* adalah obyek formalnya. Dari sepuluh dalil dalam Usul Fikih seperti yang ditulis Khalaf, menurut saya, hanya enam yang bisa disebut dalil, sisanya adalah *istidlāl.* Sebab, Sulit bagi kita Untuk menempatkan *Qiyās* (analogi), yang mengunakan Alquran dan *al-sunnah* sebagai obyek materiil, sebagai dalil sebagaimana Alquran dan *al-sunnah* sendiri. Demikian pula dengan *al-ijmā'*, karena dia membutuhkan apa yang dinamakan *sanad al-ijmā'* berupa Alquran dan *al-sunnah*. *istiḥsān*, *istiṣlāḥ* dan *sad al-zari'ah* juga bukan dalil karena ketiganya membutuhkan *al-maṣlaḥah* sebagai sumber justifikasi. Para *Usūliyyun* berbeda pendapat dalam mendefinisikan dalil, yang definisi itu terletak dari tingkat perolehan pengetahuan yang diperoleh. Sebagian mengatakan, kalau tingkat yang diperoleh dari "Tanda" ini adalah *qat'i*, maka disebut dalil, Tetapi Kalau *zanni*, disebut *imarah*. Sebagian tidak mau membedakan. Asalkan sesuatu itu mengantarkan orang kepada pengetahuan, entah itu *qat'i* atau *zanni*, maka disebut *dalīl*. Saya sendiri lebih memilih untuk tidak membedakan antara yang *qat'i* dan *zanni*, dengan pada saat yang

		sama mendefinisikan *dalīl* sebagai sumber hukum yang lain, yang sumber hukumnya independen, yang tidak bergantung pada sumber hukum yang lain adalah hubungan penjelas. *Al-sunnah*, misalnya, adalah sumber hukum yang independen di samping sebagai penjelas Alquran. Demikian pula dengan *al-'urf*, ia adalah sumber hukum yang independen di samping membantu kita dalam memahami dan mengaplikasikan hukum Alquran. Sehingga yang diperlukan bukan pembedaan antara yang *qat'i* dan *zanni* tetapi pembedaan *hakim*-nya. Alquran berada di urutan pertama karena bersumber dari Allah; *al-sunnah* berada pada urutan kedua karena dari Nabi, dst ke bawah.

Bagian IV: Istinbat: *Tảṣīl, Tảwīl, dan Tarjīḥ*

Saya ingin membedakan seluruh proses *istinbat* dalam tiga kategori ini: *tảṣīl, tảwīl, dan tarjīḥ*. Konsep ini jelas berbeda sama sekali dengan Usul Fikih klasik yang tidak membuat perbedaan proses istinbat ke dalam tiga kategori ini.

Bab	Materi	Keterangan
15	**Teks Orisinal** - *Al-jarḥ wa al-Ta'dil*	*Ta'sil* yang saya maksud di sini adalah upaya untuk mencari teks asli. Tradisi keilmuan Islam sudah cukup memiliki alat untuk menjalankan proses ini. Saya kira, metode *al-jarḥ wa al-ta'dil* adalah metode yang cukup canggih dan otoritatif dalam keilmuan Islam untuk menguji keaslian suatu teks.
16	**Makna Orisinal** - *Al-qiyās*: mencari alasan sebenarnya - *Al-maqāṣid:* mencari tujuan sebenarnya - *Al-qawa'id al-lughawiyyah*: mencari arti sebenarnya - Sumbangan modernitas: • Hermeneutika • Filologi • Semiotika	Di sini saya juga berbeda pendapat dengan para *Usūliyyun* yang umumnya, menempatkan *qiyās* sebagai dalil-mayoritas bahkan sepakat untuk menempatkannya sebagai dalil keempat. Dengan definisi dalil yang saya tawarkan, sumber hukum yang di samping menjelaskan juga bisa berdiri sendiri, maka *qiyās* lebih tepat disebut metode dan bukan sumber hukum. Saya menempatkan *qiyās* dalam konteks pencarian makna orisinal karena *qiyās* mengasumsikan bisa menemukan maksud Tuhan, yang oleh Usul Fikih sekarang disebut *'illah* dan oleh al-Syafi'i

	• Linguistik • Epistemologi	disebut dengan *ma'na*. Berbagai cabang ilmu pengetahuan modern sebenarnya bisa dipinjam untuk membantu seorang mujtahid dalam menemukan *'illah* atau *ma'na* ini. Sebagian, seperti filologi, juga bisa digunakan untuk membantu menemukan teks yang orisinal. Ada contoh yang baik, saya kira, untuk sumbangan modern ini. Buku David S. Power adalah satu contoh ketika filologi banyak sekali menyumbangkan upaya pencarian makna. David menawarkan pembacaan Alquran dengan metode filologi, untuk menemukan makna *kalalah* dan menemukan teks asli dari Sural al-Nisa' ayat 12. Hasilnya? Sungguh tak terbayangkan!
17	**Mewujudkan *Maṣlaḥah*** - *Al-ijmā'* - *Al-istiḥsān* - *Al-Istiṣlāḥ* - *Sad al-zari'ah*	Salah satu perkembangan signifikan pasca al-Syafi'i adalah teori *maṣlaḥah. Maṣlaḥah*, di tangan al-Tufi, bahkan ditempatkan sebagai inti dari tasyrī'. Semua aturan yang dibuat oleh Allah tiada lain adalah untuk mewujudkan kemaslahatan. Sependapat dengan Tufi, maka saya lalu memasukkan *ijmā'*, *istihsan*, *istiṣlāḥ*, dan *sad al-zari'ah*, dalam kerangka *maṣlaḥah* ini. Bahkan, sebenarnya, dengan metode istinbat yang mana pun, barangkali ketika harus diterapkan dalam kasus riil, maka pertimbangan kemaslahatan inilah yang akan menentukan relevan dan tidaknya hukum dengan kebutuhan akan keadilan.
18	**Ta'āruḍ** - *Al-tarjih* - *Al-jam'* - *Al-naskh* - *Al-tark*	Perbedaan proposal saya dengan tradisi Usul Fikih klasik adalah dalam hal sistematika pembahasan *naskh* dan *mansukh* di bab ini. Sebab, buku-buku Usul Fikih biasanya membahas *naskh* di tempat yang berbeda dengan *ta'āruḍ*. Padahal, bukankah sebab dilahirkannya teori *naskh* adalah adanya dua *dalīl* (al-Quran dan *al-sunnah*) yang tampak kontradiktif (*ta'āruḍ*)? Dan bukankah salah satu solusi *ta'āruḍ* menurut Usul Fikih adalah *al-naskh*? jadi, mengapa *al-naskh* tidak dibahas saja dalam bab ini?

F. Kesimpulan

Dari pembahasan di atas dapat disimpulkan bahwa pembahasan Usul Fikih dalam wajah baru perlu dilakukan. Berkaca dari kitab *al-Risālah* karya al-Syafi'i, *al-lḥkām fi Uṣūl al-Aḥkām* dan *'Ilm Uṣūl al-Fiqh* karya 'Abd al-Wahab Khalaf masih perlu adanya penambahan-penambahan di berbagai persoalan dalam membuat Usul Fikih baru. Salah satu persoalan yang penting dan perlu ditambahkan adalah melacak konteks, dalam sisi historis Usul Fikih. Termasuk juga tema-tema yang perlu adanya penyesuaian sesuai dengan konteks kekinian.

Bab 11
Tentang Kebenaran Pragmatis

Artikel berikut adalah suatu pembacaan atas tema *belief, inquiry, and meaning* dalam buku *Contemporary Analytic Philosophy,* karya Milton K. Munitz. Dalam tulisan tersebut, Munitz berusaha membantu pembaca untuk memahami kontribusi bapak Pragmatisme Amerika, Charles Sanders Peirce dalam filsafat epistemologi. Khususnya, dibahas dalam artikel tersebut, upaya Pierce dalam mengembangkan epistemologi yang berorientasi pragmatis: kebenaran ilmu tak lagi diukur dari ide-ide dan konsep, melainkan dari wujud praktisnya. Demikian pula dengan "kebenaran" (*truth*) itu sendiri: kebenaran adalah proses terus menerus antara perumusan dan "pengamalan."

A. Konteks

Dalam pengantar buku *Contemporary Analytic Philosophy,* Milton K Munitz menyatakan bahwa salah satu perbedaan mendasar antara dengan filsafat kontemporer dengan para pendahulunya (*modern, medieval,* dan *ancient philosophy*) adalah pada aspek *concern,* fokus kajian, mereka. Secara sederhana (jika bukan *simplistic*),[1] Munitz

[1] Saya menyebutnya "sederhana" karena dalam beberapa buku, pembahasan logika dan filsafat bahasa juga tetap dimasukkan dalam kategori "epistemologi". Misalnya, dalam Stathis Psillos and Martin Curd (eds.), *The Routledge companion to philosophy of science,*

menyebutkan bahwa dalam filsafat modern, yang dimulai dari Descartes, para filsuf terfokus pada isu-isu epistemologi; sementara pada masa kontemporer, yang juga disebut sebagai era filsafat analitik (*analytic philosophy*), para filsuf disibukkan dengan isu-isu seputar *logico-linguistic* (kebahasaan).

Misalnya, sejak zaman Descartes, filsafat modern sibuk mengurus masalah-masalah epistemologi (teori pengetahuan): apa daya nalar untuk mencapai pengetahuan tentang dunia luar, sejauh mana pikiran bisa mencerna struktur realitas, seberapa cukupkah kemampuan nalar dalam mendeskripsikan dunia luar, dan di mana batas-batas kemampuan akal dalam mencapai kebenaran. Karena terfokus dalam upaya-upaya tersebut, epistemologi filsafat modern dapat dikatakan terjebak dalam lingkaran setan *subjetc* dan *object*, atau lebih tegasnya lagi antara "akal yang mengetahui" (*knowing mind*) dan "dunia luar" *external world*. Mantra kaum rasionalis zaman ini adalah *cogito ergo sum!*

Di kubu seberang, masih di zaman modern, perlawanan dari kaum empiris Inggris juga berangkat dari paradigma dualisme *subject-object* tadi. Meski menolak superioritas nalar dalam mencerna dunia-luar, kaum empiris juga terkurung dalam orientasi dualis itu ketika mereka memunculkan alternatif keunggulan indra manusia. Kebenaran bagi mereka ditentukan oleh *data of sense experience*, sejauh yang bisa dibuktikan secara indrawi. Para "imam" mazhab ini, terutama Locke dan Berkeley, menyatakan bahwa akal sesungguhnya tidak pernah bisa menemukan pengetahuan sejati (*secure knowledge*) tentang dunia materiil "di luar". Hanya melalui indra sajalah manusia mengetahui dunia luar dirinya.

London and New York: Routledge, 2008. Lihat bab-bab 4, 5, 8, dan 9. Bab 9 khususnya malah membahas secara detail kontribusi Pragmatisme Peirce dan James dalam filsafat ilmu. Jadi, dalam versi ini, pergeseran *concern* itu tidak dari *epistemology* ke *logico-linguistic*, melainkan perbedaan cara membahas epistemologi. Saya mengikuti pendapat ini.

Filsafat modern menemukan jalan ketiga melalui "revolusi Copernican" Immanuel Kant, yang menolak determinasi akal murni (lewat *The Critique of Pure Reason*) tetapi juga tidak mau larut dalam empirisme. Solusi Kant atas masalah pengetahuan (tentang apa yang bisa dan tidak bisa diketahui oleh akal "murni") terletak pada pembedaan antara data mentah (indrawi) yang "diberikan" oleh indra kepada akal dengan apa yang "diberikan" oleh akal melalui peramuan antara data mentah itu dengan pengetahuan *a priori* miliknya sendiri. Pengetahuan, bagi Kant, *adalah produk*, konstruksi, bukan "temuan" (*disclosure*, atau barang jadi dari luar). Dalam epistemologi Kantian, apa yang bisa diketahui akal adalah apa yang bisa dirumuskan oleh akal; tetapi apa yang tidak bisa dijangkau oleh pengalaman indrawi (*things-in-themselves*) juga tidak bisa diketahui oleh akal. Sehingga masalah Tuhan dan ruh, misalnya, adalah masalah yang berada di luar jangkauan akal (*the unknownable*) karena keduanya di luar jangkauan pengalaman indrawi.

Sekali lagi, meskipun gagasan Kant adalah gagasan revolusioner bagi filsafat modern, ia belum juga lolos dari jebakan dualisme *subject-object* dalam epistemologi filsafat modern. Meski tampak sebagai solusi cerdas, menurut Munitz, gagasan itu justru memunculkan masalah-masalah pelik. Salah satunya adalah bagaimana menemukan koherensi dari gagasan Kant itu sendiri. Bagaimana mungkin kita menggunakan "konsep" adanya sesuatu yang di luar akal (*things-in-themselves*) yang sama sekali tak diketahui karena di luar jangkauan pengalaman indrawi? Ketidak-terlepasan Kant dari dualisme *subject-object*, tetap tak menyelesaikan masalah epistemologi.

Ada banyak upaya untuk keluar dari dualisme *subject-object* itu dalam filsafat kontemporer, meskipun tak selalu berhasil dan

terjebak dalam paradigma yang sama. Salah satunya adalah dengan mengabaikan sama sekali masalah-masalah yang diajukan dalam epistemologi filsafat modern. Daripada bertanya "apakah mungkin" akal mengetahui dunia luar, filsafat kontemporer (terutama filsafat analitik dan pragmatis) mengalihkan pertanyaan kepada: bagaimana kita mencapai pengetahuan itu. Sebabnya, *toh* kita tidak yakin apakah "dunia luar" itu memang ada; dan kalau pun ada, toh kita tidak memiliki cara untuk mengetahuinya.

Jadi, pertanyaan mungkin-tidak mungkin itu sudah salah dari awal, sehingga tak bisa dicari jawabannya. Pertanyaannya yang lebih tepat adalah bagaimana cara, prosedur, dan syarat untuk mencapai pengetahuan. Dengan kata lain, bagaimana kita berproses dari "tidak tahu", "ragu", ke "tahu". Demikian pula, dari "tahu" yang "sekedar tahu", ke "tahu" berikutnya yang lebih meyakinkan, dan seterusnya. Serta bagaimana kita bisa membedakan antara "pengetahuan yang sahih" dengan yang palsu.

Dengan meninggalkan persoalan-persoalan epistemologi filsafat modern, filsafat kontemporer umumnya terfokus pada tiga bidang yang dipandangnya menentukan kesahihan sebuah pengetahuan (*belief*):

1. Kajian kebahasaan, terutama dalam hal menemukan adanya makna (*meaning*) dalam penggunaan bahasa.
2. Kajian tentang "logika penelitian" (*logic of inquiry*) atau metodologi ilmiah.
3. Kajian filosofis tentang logika-formal (*formal logic*).

Jika didaftar, tentu saja ada puluhan konsep dan ratusan filsuf yang mencurahkan perhatian di masing-masing bidang tersebut. Dalam bagian berikut, makalah ini akan difokuskan tema-tema *belief, inquiry* dan *meaning* yang dirumuskan oleh Charles Sanders

Peirce[2] dan dibahas Munitz di buku-buku *Contemporary Analytic Philosophy*.

B. *Belief:* Pengetahuan Tanpa Keraguan?

Pembahasan Peirce tentang *belief* berawal dari kenyataan bahwa tak banyak orang yang mau belajar logika karena kebanyakan orang merasa sudah cukup bisa berpikir dengan baik. Padahal yang terjadi, mereka hanya berpikir logis menurut ukuran pribadi masing-masing, belum tentu logis bila dibenturkan dengan logika orang lain.[3] Sebagai akibatnya, apa yang dianggap sebagai benar oleh seseorang juga belum tentu benar bagi orang lain, jelas bagi seseorang belum tentu jelas bagi orang lain. Peirce membuat dua tulisan yang langsung ditujukan pada masalah ini: *the fixation of belief* (memastikan *belief*) dan *how to make our ideas clear* (cara menguji kesahihan gagasan).

Belief didefinisikan oleh Peirce sebagai:

> *A beliefe is the assertion of a proposition a person holds to be true; it is that upon which a person is concieously prepared to act in a certain definite way; it marks a habit of mind; it is the opposite of doubt.*[4]

---

2 Pengantar tentang Charles Sanders Peirce dan Pragmatisme di antaranya dapat dibaca dalam John R. Shook, Joseph Margolis (eds.) *A Companion to Pragmatism*, Carlton, Victoria: Blackwell Publishing Ltd, 2006; Vincent G. Potter, Pierce's Philosophical Perspectives, Vincent M. Colapierto (ed.), New York: Fordham University Press, 1996; Cheryl Misak (ed.), *The Cambridge Companion to Peirce, Cambridge*: Cambridge Unversity Press, 2004.

3 Charles S Peirce, "The Fixation of Belief", dalam Charles Peirce, *The Essential Peirce: selected philosopical writings (Vol. 1)*, Nathan Houser dan Christian Kloesel (eds.), Blomington dan Indianapolis: Indiana University Press, 1992, h. 109

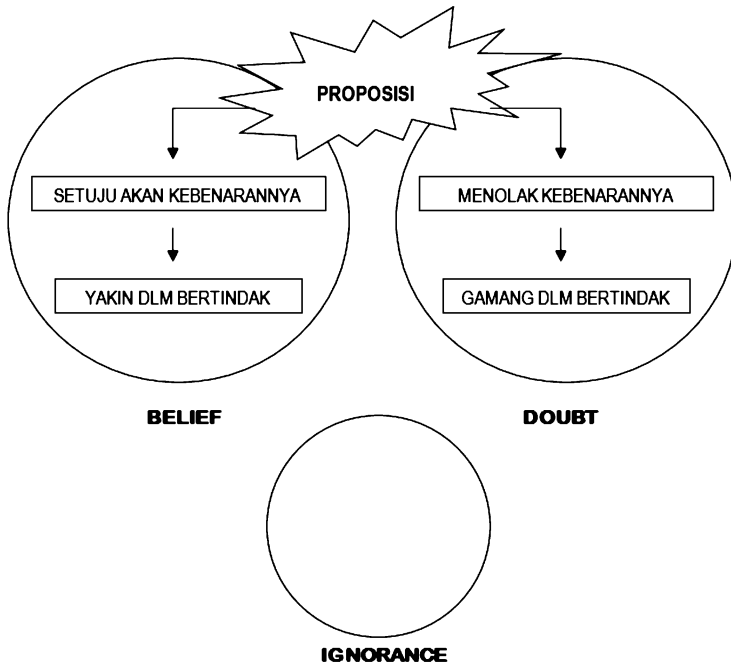
4 "*Belief* adalah persetujuan seseorang atas sebuah proposisi yang dianggapnya benar; *belief* menjadi dasar bagi seseorang untuk secara sadar siap berbuat dengan suatu cara tertentu; belief menimbulkan perilaku dari apa yang di benak; *belief* adalah lawan dari ragu (*doubt*)."

Menurut definisi ini, elemen pertama sebuah *belief* adalah pengetahuan yang bersifat "proporsional" (*a proposition*), yaitu sebuah pernyataan atau statemen yang memiliki unsur subyek dan predikat. Atau, ada unsur yang dijelaskan dan unsur yang menjelaskan, seperti dalam proposisi "Jogja adalah kota tua". Terhadap pernyataan tersebut, orang memberikan persetujuan (*assertion*) -- dan ini adalah elemen kedua dari *belief*. Dengan memberikan persetujuan berarti ada sikap mental tertentu yang muncul. *To assert a proposition* (menyetujui sebuah statemen) berarti mengakui bahwa statemen tersebut benar dan secara tidak langsung menyatakan dirinya bertanggungjawab akan kebenaran statemen tersebut. Elemen ketiga dalam definisi *belief* Peirce adalah: *habit of mind* (adanya perilaku dari apa yang di benak).

Dalam definisi tersebut, Peirce menekankan bahwa esensi *belief* adalah terwujudnya sebuah tindakan (*establishment of a habit*) dan berbagai macam *belief* bisa dibedakan dari bentuk-bentuk tindakan yang diakibatkannya. Kalau ada dua *belief* dengan proposisi masing-masing secara gramatikal tampak berbeda, tetapi tindakan yang ditimbulkan oleh keduanya sama, maka sejatinya tidak ada perbedaan antara kedua *belief* itu.

Selain ketiga elemen tersebut, Peirce membedakan *belief* dari *doubt*. *Doubt* dan *belief* berbeda dalam hal *assertion*. Kalau *belief* memberikan *assertion* (persetujuan), maka *doubt* memberikan *rejection* (penolakan). Dengan demikian *doubt* juga berbeda dengan *ignorance* (ketidak-tahuan). Baik *belief* maupun *doubt* mengetahu adanya proposisi yang sama; sementara *ignorance* tidak mengetahui proposisi tersebut. Dari segi elemen tindakan, *belief* memberikan efek keyakinan untuk bertindak, *doubt* membuat gamang dalam bertindak, sementara *ignorance* sama sekali tidak menimbulkan efek. Orang, oleh sebab itu, harus bergerak dari *doubt* ke *belief*,

karena dalam *doubt* ada kegamangan, ke-tidak-nyamanan, dan ketidakpastian. Tetapi bagaimana caranya?

Gambar 2

C. Menemukan *Belief*

Menurur Peirce ada empat cara yangorang biasa gunakan untuk menghilangkan keraguan (*doubt*) dan mencapai kepada keyakinan (*belief*):

1. *Method of tenacity* ("masa-bodoh"), terus memegang teguh pendapat yang sudah ia pegang tanpa mempedulikan apa pun yang mungkin terjadi.

2. *Method of authority* (metode kuasa), menggunakan kekuasaan politik dalam memnberlakukan sebuah pendapat.

3. *A priori method* (metode a-priori) atau yang juga disebut *natural development* dan *public opinion*, yaitu mengikuti pendapat yang umumnya dipegang khalayak.
4. *Method of science* (metode ilmiah), yang juga ia sebut sebagai *inquiry, investigation,* dan penalaran.

Metode Tenacity

Peirce menggambarkan metode ini seperti cara burung unta menyelamatkan diri dari bahaya: kubur saja kepalanya di dalam pasir. Dengan tidak melihat bahaya itu, ia sudah merasa tenang, walaupun faktanya ia tetap terancam bahaya dan mungkin menjadi korban. Dalam masalah-masalah keagamaan, banyak orang yang menggunakan cara ini: berpegang pada pendapat yang ia yakini benar, dan tak peduli pendapat lain yang mungkin bisa membuatnya bimbang.

Metode "*masa-bodoh-amat*" ini sebagai metode untuk mencapai *belief* dilakukan dengan memilih salah satu pendapat, dengan cara apa pun boleh (diundi, diacak, menjiplak, atau dari mana pun diperolehnya), untuk menghilangkan keraguan. Dengan memegang teguh pendapat itu secara terus menerus, dengan tidak menghiraukan pendapat alternatif lainnya, maka orang akan secara psikologis terpuaskan, menjadi tenteram hatinya, dan tak ada lagi keraguan.

Jadi, dalam metode ini, orang memang perlu tutup telinga rapat-rapat, tak mau diuji pendapatnya, dan bahkan tak memerlukan bukti untuk menguji keabsahan pendapatnya. Meski dalam tahap tertentu metode ini bisa menghasilkan *belief* dan menentramkan, tetapi, kata Peirce, pada akhirnya orang tak akan bisa bertahan dengan *belief*-nya itu:

The social impulse is against it. The man who adopts it will find that other men think differently from him, and it will be apt to occur to him, in some saner moment, that their oponions are quite as good as his own, and this will shake his confidence in his belief.[5]

Kelemahan metode ini adalah bahwa orang tak akan bisa berlama-lama menutup diri demikian rupa. Disengaja atau tidak, ia akan segera menyadari bahwa orang-orang lain berbeda fikiran dengan dirinya dan dalam momentum *sanity*, terketuk hatinya, orang akan terguncang *belief*-nya dan mungkin melepaskannya.

Metode Kuasa

Metode kuasa terjadi di tempat yang: semua orang bersama-sama menerima sebuah keyakinan, yang keyakinan ini diterima karena diberlakukan oleh kekuasaan terpusat, dan kesinambungan penerimaan keyakinan itu oleh masyarakat ditopang oleh kekuasaan terpusat.

Bagi masyarakat Indonesia yang pernah hidup selama tiga puluh tahun di bawah rejim Orde Baru, definisi Peirce tentang *belief* yang dihasilkan oleh "kuasa terpusat" ini sama sekali tak akan asing. Pemerintahan Soeharto adalah pemerintahan yang menggunakan segala cara untuk memberlakukan sebuah tafsir tunggal atas konstitusi dan ideologi negara. Selama masa itu aparat negara, dari Jakarta sampai Pulau Rote, mendendangkan lagu yang sama tentang Pancasila yang sakti, tentang anti-komunisme, tentang ketidak-terbatasan masa jabatan presiden, dan tentang kesucian UUD 1945. Peirce menyatakan ada banyak contoh dalam

[5] "Metode ini bertentangan dengan dorongan bermasyarakat. Orang yang menggunakan metode ini akan segera menemukan orang lain berpikir beda dari dirinya, dan pikiran itu muncul dalam dirinya, dalam kondisi hati yang terketuk, bahwa pendapat orang-orang lain itu sebagus pendapat mereka sendiri, dan ini pasti mengguncang *belief*-nya"

sejarah. Metode ini sudah digunakan sejak zaman dulu kala untuk menjaga doktrin teologis dan politis yang dianggap sahih. Di Roma, metode ini digunakan sejak Numa Pompilius sampai Pius Nonous.

Berbeda dengan *method of tenacity,* kali ini negara atau kuasa-terpusat (*central-authority*) lainya, seperti gereja, yang mengambil peran "menutup telinga" masyarakat, bukan individu. Maka, sama seperti *method of tenacity*, *belief* yang menentramkan bisa dicapai sejauh telinga masyarakat bisa ditutupi dari pendapat alternatif. Begitu, saluran informasi dan pengetahuan mengalami kebocoran, (dan tak satu kuasa pun bisa selalu mengontrolnya), *belief* akan goyah. Dan di saat mereka menemukan bahwa *belief* komunitas lain, negara lain, ternyata lebih baik daripada komunitas mereka, tak akan ada lagi yang bisa mencegah mereka untuk meninggalkan apa yang mereka telah yakini sebagai produk dari *kuasa* negara dan komunitasnya.

Metode A Priori

Ada banyak nama lain dalam kategori metode *a priori* ini: *method of inclination, unimpended action of natural preferences,* dan *natural development of opinion*. Intinya, Peirce mengacu kepada sebuah metode penerimaan suatu pendapat yang semata-mata berdasarkan pada pertimbangan bahwa pendapat itu "tampak masuk akal" atau bahwa kita cenderung (*incline*) memilihnya karena pendapat itu sudah banyak dipakai orang dan dianggap benar. Tradisi filsafat metafisik menjadi contoh yang dipilih Peirce karena dalam filsafat ini, suatu pendapat dianggap diterima karena semata-mata pendapat itulah yang dianggap paling masuk akal. Misalnya pendapat bahwa "manusia bertindak untuk kepentingan dirinya sendiri." Pendapat ini sesungguhnya tak berdasarkan fakta di dunia, tetapi banyak diterima oleh para metafisis. Dibandingkan dengan dua metode sebelumnya:

> *This method is far more intellectual and respectable from the point of view of reason than either of others which we have noticed. Indeed, as long as no better method can be applied, it ought to be followed, since it is then the expression of instinct which must be ultimate cause of belief in all cases.*[6]

Dalam metode ini, tak ada kuasa yang memaksa seperti dalam metode *authority*. Orang menentukan pilihan sendiri berdasarkan semata-mata perasaan, *as a matter of taste,* berdasar apa yang masuk akalnya, dan seterusnya. Tetapi berbeda dengan *method of tenacity,* pilihan tidak dilakukan secara membabi buta, tetapi dengan hati-hati dan rasional. Hanya saja, meski sudah menggunakan level kebebasan memilih dan rasionalitas, cacat metode ini menurut Peirce adalah: terlalu subyektif, terlalu beraneka. Apa yang tampaknya benar menurut seseorang, sekelompok orang, atau budaya, belum tentu benar menurut orang dan budaya lain.

Metode Ilmiah

Barangkali sudah bisa ditebak, metode inilah yang dianggap Peirce sebagai metode terbaik: metode yang paling penting dan andal – dan inilah yang disimpulkan Munitz.[7] Kesimpulan Munitz didasarkan pada pernyataan eksplisit Peirce tentang ketiga metode sebelumnya yang secara berurutan yang lebih akhir dianggap superior. Padahal, Peirce tidak pernah mengatakan ini secara eksplisit. Kita tidak sepenuhnya tahu mengapa ia tidak memberikan penilaian khusus terhadap metode ilmiah: apakah metode ini lebih andal? Peirce membisu.[8]

---

[6] "Metode ini jauh lebih intelektual dan terhormat dilihat dari segi penalaran daripada dua metode yang sudah kita bahas. Bahkan, sejauh tidak ada metode lain yang bisa digunakan, metode ini sebaiknya diikuti, karena metode inilah yang menjadi ekspresi naluri -- yang pasti menjadi asal-usul *belief* dalam semua hal."

[7] Munitz, *Contemporary Analytic Philosophy*, h.42: *"For Peirce, this is the mos important and reliable"*.

[8] G.W. Kimura, *Neopragmatism and theological reason*, England: Ashgate

Metode ilmiah sendiri juga disebut dengan berbagai istilah: *inquiry, reasoning,* dan *investigation*. Berbeda dengan metode lain, yang sejak awal ingin satu jawaban tetapi berakhir dengan fakta adanya banyak jawaban dalam diri orang lain atau komunitas lain dan bisa menggoyahkan jawaban yang sudah dipilih, metode ilmiah justru terlebih dulu tidak menemukan jawaban tunggal atas sebuah pertanyaan:

> *Let any two minds investigate any question independently and if they carry the process far enough they wil come to an agreement which no further investigation will disturb.*[9]

Peirce mengembangkan berbagai teknik dalam rumpun metode ilmiah ini (yang detailnya tidak mungkin dibahas di sini). Karya-karya Peirce yang didedikasikan untuk penyelidikan ilmiah mencakup teori pragmatisme, *critical-common-sensism*, *fallibilism*, semiotika, klasifikasi ilmu, logika, teori probabilitas, dan lain-lainnya. Logika, dalam hal ini, menjadi kuncinya: "*Logic is the science which teaches whether such efforts are rightly directed or not*".

Seluruh metode ilmiah yang dikembangkan Peirce ini, menurut Munitz, terkait dengan dua hal:

1. Menemukan hakikat realitas (*the nature of reality*), yang berhubungan teori tentang *truth*.
2. Prosedur untuk menguji ide-ide yang terdapat dalam segala macam *belief*, yang ini berujung pada teori tentang *meaning*.

Kedua teori tersebut saling terkait satu dengan lain. Dalam analisis Munitz, teori Peirce tentang *Truth* beberapa kali berubah hingga pada akhirnya ia definisikan sebagai "bagian dari *belief* yang

---

Publishing Limited, 2007, h. 46.

[9] "Biarkan dua pikiran menelaah sendiri-sendiri sebuah pertanyaan dan jika keduanya menjalankan proses itu cukup panjang, maka mereka akan bertemu pada satu titik persetujuan yang takan bisa lagi digugat oleh penyelidikan lain."

akan dicapai setelah melalui proses investigasi." Sebagai bagian dari *Belief, truth* tidak terpisah lepas dari proses investigasi ini karena *truth*, menurut kesimpulan Munitz, sangat terkait dengan "*ongoing activity of search, testing, and submission to what experience sanction.*"[10] Keberhasilan menemukan *truth*, dalam proses lingkaran panjang *search-test-submit*, ditentukan oleh *meaning*. Tanpa mengetahui *meaning*, maka *truth* tak akan bisa ditemukan. Jika demikian, apakah *meaning* itu sendiri?

Meaning adalah konsep kunci dalam Pragmatisme karena ialah yang menjadi pandu dalam menjalan investigasi dan riset. Konsep *meaning* dalam Peirce adalah perlawanan terhadap konsep *meaning* tradisional. Dalam tradisi empiris, sebuah kalimat dianggap memiliki *meaning* jika teruji dengan hal-hal yang indrawi; sementara bagi kaum rasionalis, *meaning* ditemukan dalam kriteria "jelas dan tegas" (koheren) yang dikiaskan kepada matematika atau geometri. Peirce mengajukan definisi pragmatis: *meaning* tidak bisa ditemukan ke "dalam" (logika atau indra seseorang) tetapi harus dilihat dalam perilaku dan tindakannya (*overt behavior*), pengujinya bukan "aku" tetapi "kita": "*it is not **my** experience, but **our** experience that has to be thought of.*" Di sinilah *truth* menjadi *convergence of opinions* (pertemuan berbagai pendapat).

Jadi, yang menentukan apakah sebuah *belief* mempunyai *meaning* adalah pada perilaku, perbuatan, atau tindakan apa yang bisa dihasilkan oleh *belief* itu.

---

[10] Munitz, *Contemporary Analytic Philosophy*, h.48. Selaras dengan Munitz, Hookway juga menyimpulkan bahwa "*Peirce ... defined truth in terms of a long-run fated or destined convergence in opinion.*" Christopher Hookway, *Truth, rationality, and pragmatism: themes from Peirce*, New York: Oxford University Press Inc, 2002, h. 2.

D. Kesimpulan: Pragmatisme untuk Mengkaji Tuhan?

Dengan menempatkan metode ilmiah sebagai metode paling andal, Peirce memang dari satu sisi memberikan sumbangan berharga dalam diskusi epistemologi. Peirce berhasil memutuskan persoalan lama subjek-objek dengan memberikan "jembatan" untuk menjangkau yang "di luar sana". Pertama, dengan mengganti "diri yang di dalam" (*the knowing mind*) dengan "komunitas diri" (*it is not my experience but ours*). Proses ini menjamin bahwa pengetahuan yang dicapai bukanlah pengetahuan subjektif. Kedua, mengganti "dunia yang di luar sana" (*the external world*) dengan manifestasi riil "yang di sini", yang bisa kita rasakan dalam pengalaman kita. Hal ini dilakukan Peirce dengan mengusung konsep *pragmatical meaning of a belief*. Daripada orang memperdebatkan hal-hal yang bersifat teleologis, lebih baik orang melihat kegunaannya dalam praktik.

Masalahnya, Peirce sendiri tampaknya tidak menyadari bahwa dua hal yang ia buat itu tidak terlepas dari kriteria-kriteria meta-epistemologis. Saat dia menyebut "our experience", Peirce secara *a-priori* mengira bahwa *our/we* bisa ditunggalkan. Demikian pula dengan investigasi dan uji-praktisnya: keduanya memerlukan kriteria yang dibangun dari sebuah hipotesis. Maka, kalau hipotesisnya cenderung kepada empirisme, maka yang akan dilahirkan adalah pragmatisme-empiris (dan ini yang terjadi dengan Peirce).[11] Pragmatisme Peirce, sekali lagi dengan demikian, tidak cukup terbebas dari dualisme klasik.

Kriteria itu penting karena jika kita ingin membawa teori-teori *inquiry* Piece di wilayah kajian kita (keislaman), kriteria-kriteria non-empiris itulah yang kita perlukan untuk mengkaji

---

[11] C. J. Misak, *Truth and the end of inquiry: a Peircean account of truth*, New York: Oxford Univeristy Press, 2001, 2004, h. 3.

Tuhan yang metafisis. Peirce sebenarnya membuat satu tulisan menarik yang tidak dikaji oleh Munitz dan bisa dijadikan bahan untuk menyambungkan gagasan pragmatisme tentang *truth/ reality* dan Tuhan. Dalam edisi *Philsophical Writing of Peirce,* ia membuat sebuah tulisan pendek (3 halaman) berjudul *Concept of God*.[12] Karena makalah ini tidak ditujukan untuk tema tersebut, barangkali di lain kesempatan, sebuah makalah khusus perlu ditulis untuk tujuan tersebut.

[12] Justus Buchler (ed.), *Philosophical Writings of Peirce*, New York: Dover Publication Inc., 1955, h. 375

BAGIAN III

FIKIH TUBUH

Bab 12
Hukum Islam dan LGBT

Tulisan Mun'im Sirry tentang "Islam, LGBT, dan Perkawinan Sejenis" yang dimuat koran ini, mewakili simplifikasi relasi antara LGBT, sodomi dan pernikahan sejenis. Sebelum melangkah kepada fatwa-fatwa melarang atau membolehkan pernikahan sejenis, terma LGBT sendiri tidak boleh diabaikan sebagai problem diskusi hukum Islam. Perlu diingat bahwa tidak ada istilah "LGBT" dalam hukum Islam (Fikih). Kitab-kitab Fikih memiliki tradisi kuat untuk membicarakan setiap pasal perbuatan manusia secara bahasa (*lughatan*) dan terminologis (*syar'an*). LGBT tidak dikenal secara *lughatan* maupun *syar'an*.

Secara bahasa, LGBT mengacu kepada empat istilah yang digunakan untuk empat jenis manusia yang berbeda: lesbian, gay, bisexual, dan transgender. Dalam kamus Merriam-Webster, lesbian diartikan dengan "*a woman who is sexually attracted to other women: a female homosexual*" alias perempuan homoseksual. Lawan kata lesbian adalah *gay*, yang biasa digunakan untuk laki-laki homoseksual.

Dalam bahasa Arab, lesbian diterjemahkan sebagai *mitsliyyah*; sedangkan *gay* disebut *mitsly* dari kata *mitsl* yang artinya sejenis.

Istilah lengkapnya adalah *al-mitsliyyah al-jinsiyyah* (homoseksual). Istilah ini tidak popular digunakan dalam literatur Fikih. Fikih lebih sering menggunakan istilah *al-liwath* untuk perbuatan seks sejenis (homoseksual) dan *luthi* untuk pelakunya. Disebut demikian karena mengacu ke kisah kaum Nabi Luth di Alquran.

Berbeda dengan lesbian dan *gay* yang jelas mengacu kepada orientasi seksual, istilah *bisexual* dapat diartikan "orang yang tertarik kepada dua jenis seks sekaligus" atau "orang yang berkelamin ganda (*hermaprodithic*)". Dalam kamus al-Ma'any biseksual diartikan sebagai "orientasi seksual kepada sesama dan lawan jenis (tsuna'iy al-jins) maupun orang dengan kelamin ganda (*khuntsa* atau *mukhannats*).

Menurut definisi APA (American Psychological Assosiation), disiplin yang dianggap otoritatif berbicara masalah ini, *bisexuality* adalah ketertarikan atau perilaku seksual dengan laki-laki dan perempuan sekaligus. Riset menemukan kebanyakan orang memiliki kecenderungan ganda ini, hanya saja tingkatnya tidak signifikan dan didominasi oleh salah satu kecenderungan untuk hetero atau homo.

Transgender adalah hal lain lagi. APA menegaskan transgender tidak terkait dengan orientasi seksual. Transgender hanya terkait dengan berbedaan antara jenis kelamin yang diberikan masyarakat dengan identitas yang ia yakini. Atau perbedaan antara anatomi tubuh dengan identitas kejiwaannya. Masyarakat menyebutnya perempuan, tetapi ia merasa dirinya laki-laki. Atau sebaliknya. *Born to a wrong body*, sederhananya demikian. Karena tidak terkait orientasi seksual, seorang transgender bisa menjadi heteroseksual, homoseksual, atau biseksual.

Tiga Klasifikasi dan Fatwa

Seperti terlihat dalam diskusi akademik terkait LGBT, ada beberapa kategori penting dan tumpang tindih jika menggunakan istilah tunggal LGBT. Keruwetan ini terkait tiga kategori yang penting diperhatikan dalam merumuskan sebuah fatwa hukum Islam: masalah terkait anatomi seksual; orientasi seksual; dan perilaku seksual. Tiga masalah yang dapat berimplikasi kepada tiga fatwa berbeda.

Fikih secara umum hanya mengatur perilaku seksual. Perilaku seksual antar dua individu dinyatakan halal jika ia didasarkan pada salah satu dari dua jenis akad: akad nikah dan akad perbudakan. Pernikahan yang sah didefinisikan sebagai pernikahan antara laki-laki dan perempuan dengan syarat-syarat yang rinciannya ada di dalam kitab-kitab Fikih. Di Indonesia, pernikahan laki-laki dan perempuan diatur oleh UU No. 1 tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam (KHI) bagi yang beragama Islam.

Hubungan seksual di luar nikah yang halal dan kini sudah tidak dapat dijumpai lagi adalah hubungan seks antara majikan laki-laki dan para budak perempuannya. Fikih membolehkan hubungan demikian dan ada aturan detail tentang implikasi-implikasi hukum terhadap anak yang dihasilkan, nasab, hingga kewarisan. Saya tidak akan membicarakan detil di sini.

Di luar dua akad tersebut, ada lagi nikah kontrak (*mut'ah*) yang diperdebatkan kehalalannya. Umumnya pendapat mengatakan nikah *mut'ah* adalah akad yang haram. Hubungan seks yang diharamkan dalam Fikih ada dua: hubungan heteroseksual di luar nikah yang disebut zina dan hubungan sejenis yang disebut *al-liwath* (homoseksual).

Sekali lagi perlu digarisbawahi: semua pasal yang dibahas Fikih adalah tentang perilaku seksual. Lesbian, *gay*, dan *bisexual* adalah orientasi seksual. Transgender adalah anatomi seksual. Secara materiil, orientasi dan anatomi seksual tidak berimplikasi langsung kepada "perilaku seksual" yang dilarang. Sama seperti seorang heteroseksual yang tidak serta merta melakukan zina.

Dalam pandangan Fikih, orientasi seksual itu tidak dapat dijatuhi hukuman. Orientasi terdapat dalam pikiran. Fikih tidak mengatur apa yang dipikirkan manusia. Misalnya, orang yang berpuasa dilarang berhubungan badan. Kalau orang berpikir soal hubungan badan, secara Fikih puasanya tidak batal. Menjadi *gay/lesbian/bisexual*, selama itu di wilayah orientasi, tidak menjadi objek hukum Islam.

Kalau pun mereka yang konservatif tidak mau mengakui pandangan bahwa menjadi lesbian dan *gay* dapat bersifat kodrati, maka harus diakui bahwa keadaan menjadi *gay* dan lesbian semata tidak dapat dijatuhi sanksi hukum. Seorang lesbian yang tertarik untuk berhubungan seks dengan seorang perempuan, statusnya sama dengan seorang suami yang tertarik berhubungan seks dengan perempuan lain. Pikiran kotor suami tidak dapat dihukumi oleh Fikih.

Apakah boleh? Tentu saja, agama tidak mengizinkan orang berpikiran kotor. Tetapi 'agama' di sini tidak dalam pengertian Fikih, melainkan akhlak atau moral. Sebab agama tidak hanya mengatur perbuatan manusia, tetapi juga hatinya, membersihkan moral pemeluknya. Karena ini urusan moral, tidak ada hukuman materiil yang dapat dijatuhkan.

Dalam hal pria *bisexual* yang menikah dengan perempuan idamannya, status hukum Fikihnya sama persis dengan serang pria heteroseksual yang menikah dengan seorang perempuan dan memilih tidak poligami. Hanya tukang fatwa ceroboh yang memvonis perilaku pria *bisexual* yang menikahi perempuan sebagai perbuatan haram.

Berbeda dengan problem orientasi seksual para LGB, problem anatomi seksual transgender bukan topik baru dalam Fikih. Diskusinya melimpah. Tidak tentang status hukum menjadi transgender, tetapi tentang bagaimana memastikan jenis kelaminnya agar ia mendapatkan hak dan kewajiban hukum yang tepat. Jika dianggap laki-laki, ia mendapatkan warisan yang lebih banyak, misalnya.

Literatur Fikih, sayangnya, sangat miskin perspektif dalam mendiskusikan transgender. Referensi pengetahuannya masih 'kuno'. Temuan-temuan riset modern dalam biologi dan genetika belum secara maksimal dilibatkan untuk mendiskusikan status hukum transgender.

Pesan moralnya, untuk melahirkan sebuah fatwa yang komprehensif dan humanis, Fikih perlu membuka diri dan tidak memvonis mentah-mentah halal atau haram. Masalah LGBT lebih rumit dari soal haramnya sodomi atau legalitas pernikahan sejenis.

Bab 13
Adakah Ruang Ijtihad untuk Isu Homoseks?

A. Pendahuluan

Ketika Redaksi Jurnal *Musawa* PSW IAIN Sunan Kalijaga mengundang diskusi tentang "homoseksualitas", hal itu menggelisahkan penulis — dan mendorong penulisan makalah ini. Sebagai orang yang bergelut dengan Fikih (dan redaksi mengundang penulisan dari perspektif, salah satunya, Fikih), maka pertanyaan yang segera muncul di benak penulis adalah: masih adakah ruang untuk mendiskusikan kembali hukum homoseks di luar hukum yang sudah ada di dalam, menurut literatur Fikih, Alquran, *al-sunnah*, dan *al-ijmāʿ*?

Berangkat dari pertanyaan tersebut, maka makalah ini ditulis dan akan membahasnya dari tiga aspek: pertama, pengertian homoseks; kedua, homoseks menurut para fukaha; dan ketiga, tak ada ruang untuk toleransi. Pembahasan pertama ditujukan untuk menghindari kesalahpahaman tentang tempat persoalan ini dalam wacana Fikih dan literatur lain yang berbahasa Arab. Sementara pembahasan kedua untuk memaparkan sejauh mana wacana homoseks berkembang dalam literatur Fikih, sehingga pada pembahasan ketiga dapat dilihat sulitnya untuk menolerir perbuatan homoseksual, sekalipun, misalnya, dengan upaya

mendengarkan argumen-argumen kaum ekstrem liberal pro-homoseks.

B. Homoseks: Berbagai Istilah

Lughatan, menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, homoseks adalah "suatu keadaan tertarik terhadap orang lain dari jenis kelamin yang sama"[1] atau "mempunyai rasa birahi terhadap orang yang sama jenis kelamin dengannya, sesama laki-laki atau sesama perempuan."[2] Sementara secara istilah, para pakar psikologi dan seksologi berbeda beda pendapat. Menurut B. Robinson, istilah-istilah yang terkait dengan homoseksualitas didefinisikan dengan berbagai cara sesuai dan mencerminkan sikap pembuat definisinya.[3]

Bagi yang pro-gay dan pro-lesbian, atau bagi para pelakunya, istilah homoseks lebih ditekankan pada rasa ketertarikan seksual seseorang kepada laki-laki atau perempuan. Mereka menganggap ada tiga kecenderungan seksual yang dimiliki oleh orang dewasa dan ketiga-tiganya, menurut mereka, adalah normal, alami, dan kodrati yaitu heteroseksual yang tertarik kepada lawan jenis, biseksual yang tertarik kepada dua jenis, dan homoseksual yang tertarik kepada sesama jenis.

Adapun bagi mereka yang anti-homoseks menekankan pada definisi "pilihan seksual" atau "*homosexual preference*" seseorang untuk memilih berhubungan dengan sesama jenis. Di sini, homoseksual bukan sesuatu yang kodrati seperti yang dianggap oleh kelompok pertama tadi.

---

[1] Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Kamus Besar Bahasa Indonesia(Jakarta: Balai Pustaka, 1989), 312

[2] J.S. Badudu, Kamus Umum Bahasa Indonesia (Jakarta: Pustaka Sinar Harapar1, 1994), 516.

[3] B.A. Robinson, "Meanings of Terms" dalam http://www.rcligiousto1erance.org_hom_fixe.html

Menurut kamus psikologi James Drever, homoseks diartikan sebagai "*sexual atraction towards individual of the same sex*" (ketertarikan seksual kepada seseorang yang berjenis kelamin sama).[4] Bagi sebagian psikolog, homoseks dipandang sebagai penyimpangan perkembangan psikoseksual pada laki-laki.[5] Sementara sebagian yang lain, khususnya sejak tahun 1973, homoseksual bukanlah gangguan jiwa, namun suatu variasi atau alternatif gaya hidup.[6]

Untuk tidak mengaburkan istilah, Dr. Charles E. Damping menyarankan agar orang membedakan antara orientasi seksual dengan aktivitas seksual. Orientasi seksual adalah bagaimana obyek rangsangan seksual seseorang, sedangkan aktivitas seksual adalah senggama itu sendiri dengan berbagai variasinya. Seseorang, menurutnya, bisa disebut homoseks kalau birahinya untuk melakukan aktivitas seksual hanya bangkit bila melihat atau berkhayal tentang sesama jenis. Bila seseorang melakukan aktivitas seksual atau sanggama dengan sesama jenis, belum tentu orang itu homoseks.[7] Contoh paling mudah, menurutnya, adalah hubungan sesama jenis para narapidana di Lembaga Pemasyarakatan (LP). Mereka melakukan itu hanya untuk melampiaskan dorongan biologis mereka. Begitu mereka keluar dari LP, mereka kembali kepada istri mereka dan melakukan hubungan seks seperti sedia kala.[8]

---

[4] James Drever, The Penguin Dictionary of Psicho1ogy (New York: Penguin Books, 1981), 122

[5] Lola Drupadi, "Homoseks, Apa Penyebabnya?", dalam http://www. satulelaki. com/ahuhohh/0.10156.00.html

[6] Dr. Charles E. Damping, SpKj., "Homoseksual", dalam http://www.klinikpria. com/datatopik/infeksisalurankemih/homoseksualitas.html

[7] Ibid.

[8] Berdasarkan sumber-sumber yang dapat dipercaya, praktik semisal juga terjadi di lingkungan pondok pesantren. Memang belum ada penelitian empiris tentang hal ini, tetapi praktik yang dikenal dengan istilah "*mairilan*" atau "*gemblakan*' cukup populer di

Adapun aktivitas seksual kaum homoseks sendiri, menurut Kartini Kartono, bisa dalam tiga bentuk: (1) *Oral erotism*, yang dilakukan dengan mulut; (2) *Body contact*, sentuhan anggota tubuh, yang bisa dilakukan dengan cara onani atau sanggama sela paha (*coitus inter famoral*); dan (3) *anal sex*, dengan anus, atau yang terkenal dengan nama sodomi.[9]

Selain istilah homoseksual, yang pertama kali digunakan oleh Karoli M. Kertbeny pada tahun 1868 dalam surat-menyurat pribadinya dan digunakan secara terbuka dalam pamflet-pamflet anonim yang menentang undang-undang anti-sodomi di Prusia (Jerman) pada tahun 1869, juga dikenal istilah *fag*, *gay*, dan *lesbian*.[10] Dalam bahasa Indonesia, John M. Echols dan Hasan Sadily menerjemahkan istilah *homosex* dengan "homoseks", sementara *gay* dengan "homoseksuil", dan lesbian dengan "homoseks wanita."[11]

Lantas, di manakah istilah homoseks dapat ditemukan dalam literatur Fikih atau literatur lain yang berbahasa Arab? A. W. Munawwir menggunakan kata homoseksual untuk menerjemahkan kata *al-liwāt,* bukan *khunthā* (banci).[12] Terjemahan Munawwir senada dengan terjemahan Hans Wehr yang menerjemahkan al-*liwāt* dengan *sodomy*.[13] Jika *al-liwāt* dinisbahkan kepada kaum Nabi Lut, maka *sodomy* dinisbahkan kepada Sodom, kota Nabi Lūt. Lebih

kalangan santri, dan sejauh yang penulis ketahui praktik tersebut juga bersifat temporal dan para pelakunya meninggalkan *mairilan* setelah lulus dari pesantren dan menikah.

[9] Kartini Kartono, *Psikologi Abnormal dan Abnormalitas Seksual*, 219, seperti dikutip oleh M. Ikhsan, *Homoseks dalam Pandangan Hukum Islam, Perbandingan antara Pendapat al-Shaifii dan Abu Hanifah*, skripsi Fakultas Syariah lAIN Sunan Kalijaga, 1998, 42-43.

[10] B.A. Robinson, "Meanings of Terms".

[11] John. Echols dan Hasan Sadily, *Kamus Bahasa Inggris Indonesia* (Jakarta: Gramedia, 1995), 264 dan 354

[12] A.W. Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 1297 dan 371.

[13] Hans Wehr, *A Dictionary of Modem Written Arabic* (Beirut: Librairie du Liban, 1974), 883

jelas Iagi adalah terjemahan Munir Ba'albaki, yang dalam kamus Inggris-Arabnya menerjemahkan *homosexual* dengan *al-lūti*, dan *homosexuality* dengan *al-liwāt* atau *ishtihā' al-mumāthil.*[14]

Dengan demikian, jika hendak mendiskusikan homoseksual dalam perspektif Fikih, maka yang mesti dirujuk adalah teks-teks Fikih yang berbicara tentang *al-liwāt, 'āmal qawm lūt, al-lūti*, atau *al-shudhūdh al-jinsi* yang biasanya dibahas dalam bab jarimah *hudud*.

C. Homoseks dalam Literatur Fikih

Istilah al-liwāt, menariknya, digunakan sebagai istilah yang tampak dianggap "sangat jelas" artinya sehingga tidak ada literatur Fikih yang, tidak seperti biasanya, mengawali pembahasan persoalan homoseksualitas dengan penjelasan arti *lughatan* dan *shar'an*-nya. Sebagian hanya menyebut saja istilah lainnya sebagai 'āmal qawm (perbuatan kaum Lūt) dan *al-shudhūdh al-jinsi* (penyimpangan seksual).

Demikian pula, karena istilah al-*liwāt* tampaknya sudah dianggap dimaklumi artinya, maka pembedaan dari aspek orientasi seksual dan aktivitas seksual, seperti yang dianjurkan dalam psikologi Charles E. Damping, atau pembahasan tentang bentuk aktivitas seksualnya, tidak dapat ditemukan dalam literatur Fikih.

Sebagai misal adalah pembahasan yang dilakukan secara panjang lebar oleh al-Sayyid Sābiq dalam Fikih *al-sunnah*. Dari tujuh halaman yang ia luangkan, ia tidak menyinggung sama sekali per definisi tentang *al-liwāt* yang tengah ia bahas. Setelah sebelumnya membahas zina, Sābiq langsung memulai diskusi tentang *'āmal qawm Lūt* dengan menyebutnya sebagai salah satu perbuatan pidana yang paling berat, pidana yang keji yang merusak fitrah,

[14] Munir Ba'albaki, *Al-Mawrid: A Modem English-Arabic Dictionary* (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Maliiy1n, 1979), 432.

agama, dan dunia. Setelah itu, ia mengutip ayat-ayat Alquran dan teks-teks Hadits yang mengecam perbuatan kaum Lūt, dampak buruknya bagi kesehatan fisik dan kejiwaan, dan pendapat para fuqaha tentang sanksi pidananya.[15] Tidak ada pembahasan tentang definisi *'āmal qawm Lūt'* di sini.

Saya belum menemukan penjelasan langsung tentang hal tersebut. Barangkali, mereka mencukupkan diri dengan kaidah *Uṣūl al-Fiqh* yang menyatakan bahwa suatu kata yang diungkapkan oleh syara' dengan bentuk *'āmm* berlaku untuk semua perinciannya, selama tidak adannya dalil lain yang men-*takhsis* (membatasi jangkau arti dan dalilnya).[16] Sehingga, istilah-istilah yang terkait dengan homoseksualitas yang sebagian diungkapkan lewat bahasa-bahasa halus, seperti *lata'tuna al-rijāla shahwatan min dūni al-nisa'*,[17] atau *idhājā'a al-rajulu al-rajula*, atau *idhā atat al-mar'atu al-mar'ata* dan menyebut pelakunya sebagai *al-fā'il wa al-maf'ūl* atau *al-a'la wa al-asfal*,[18] sudah cukup dipahami untuk mencakupkan maknanya kepada keseluruhan aktivitas (*atā, jā'a, al-fa'il*) dan orientasi (*shahwatan*) seksual kepada sesama jenis, dan dengan segala variasi bentuk aktivitas seksualnya.

Kemudian, apa pendapat para fuqaha tentang hukum homoseks? Dengan membaca literatur Fikih akan segera tampak bahwa para fuqaha, meski berbeda dalam membuat kategori pidananya, tidak berbeda pendapat sedikit pun mengenai haramnya homoseks atau *'āmal qawm Lut*. Ini artinya sudah tidak ada Iagi ruang untuk berijtihad dalam persoalan homoseks. Sebab, ijtihad — menurut teori — hanya boleh dilakukan untuk kasus-kasus yang

---

[15] al-Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah* (Lebanon: Diir al-Fikr, 1983}, 361-367

[16] Untuk kaidah ini lihat, misalnya, 'Abd al-Wahhab Khalaf, 'lim Usul al-Fiqh(Kuwait: Dar al-'Ilm, 1978), 183.

[17] Q.S. al-A'raf: 80

[18] Lihat pembahasan selanjutnya dan catatan kaki nomor 24

tidak memiliki dalil yang *qat'i* dan di luar yang telah disepakati (*al-ijmā'*) oleh para ulama. Apalagi, seperti akan diuraikan berikut, sumber-sumber hukum pokok (al-Qur' an dan *al-sunnah*) juga jelas mengecam dan mengharamkannya.[19]

Kisah kaum Lūt, yang oleh Alquran digambarkan sebagai kaum yang membuat kerusakan (al-'Ankabūt: 30), melampaui batas (al-A'rāf: 81), jahat dan fasiq (al-Anbiyā': 74), melakukan perbuatan keji (al-Anbiyā' : 74), tidak menggunakan akan sehat (Hūd: 78), dan memaksakan kehendak seksual (Hūd: 78), diulang berkali-kali, dalam berbagai surat dan puluhan ayat,[20] seperti ingin menegaskan kecaman, ancaman, kutukan atas kaum Lūt dan kelayakan mereka untuk memperoleh azab yang pedih dari Allah atas perbuatan mereka.

Demikian pula dalam literatur Hadits. Dalam sebuah riwayat yang dilaporkan oleh sejumlah pakar Hadits (Abū Dāwud, al-Tirmidhi, al-Nassa'i, dan Ibn Mājah) dari 'Ikrimah, dari Ibn 'Abbas, Rasulullah s.a.w. bersabda:

مَنْ وَجَدْتُمُوهُ يَعْمَلُ عَمَلَ قَوْمِ لُوطٍ فَاقْتُلُوا الْفَاعِلَ وَالْمَفْعُولَ بِهِ [21]

Sementara dalam Hadis yang lain dilaporkan, Nabi bersabda:

---

[19] Wahbah al-Zuhayli, *Usūl al-Fiqh al-Islami* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), II: 1052; 'Abd al-Wahhab Khalaf, *'Ilm Usūl al-Fiqh*, 216

[20] Mulai dari surat al-A'riif (80-84), Hud (74-83), al-Hijr (59-77), al-Shu'ara' (160-175), al-Naml (54-58), al-'Ankabut (28-35), al-Anbiya' (74-75), dan al-Qamar (33-40). Lihat indeks kisah Nabi Lut dan kaumnya ini dalam Rachmat Taufik Hidayat, *Khazanah lstilah al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1996), 91. Berlimpahnya ayat tentang kisah Nabi Lut dan kaumnya sebenamya menarik untuk diteliti lebih lanjut. Saya berharap para peminat kajian tafsir bisa menggarap kisah ini lebih Ianjut dalam konteks persoalan homoseksualitas.

[21] "Barang siapa yang kalian jumpai ia melakukan perbuatan kaum Lut, maka bunuhlah si pelaku dan pasangannya." Ibn Majah, Sunan Ibn Majah (Mesir: 'lsa al-Bab al-Halabi, 1953), II: 856, *Hadis* nomor 2561.

إِنَّ أَخْوَفَ مَا أَخَافُ عَلَى أُمَّتِي عَمَلُ قَوْمِ لُوطٍ[22]

Karena banyaknya dalil yang berbicara tentang kaum Lūt dan terlaknatnya perbuatan mereka, maka tak mengherankan jika para ulama sepakat mengharamkannya. Menurut Yūsuf al-Qardawi, "sebagaimana Islam mengharamkan zina, maka Islam mengharamkan semua media yang mengantarkan kepadanya. Demikian pula Islam mengharamkan penyimpangan seksual yang dikenal sebagai 'ām*al qawm lūt* atau *al-liwāt*."[23]

Mālik, al-Shāfifi, dan Ahmad menyamakan hukum homoseksualitas dengan zina. Oleh sebab itu homoseksualitas, menurut mereka, termasuk dalam *jarimah al-hudud* (tindak pidana yang dari aspek sanksinya ditetapkan oleh syara'). *Had* (pidana) bagi homoseks menurut kalangan Mālikiyyah dan Hanābilah adalah rajam, entah si pelaku itu seorang *muhsan* (orang yang sudah menikah) atau bukan. Pendapat mereka didasarkan pada Hadis:

مَنْ وَجَدْتُمُوهُ يَعْمَلُ عَمَلَ قَوْمِ لُوطٍ فارْجُمُوا الْأَعْلَى وَالْأَسْفَلَ

Barang siapa yang kalian jumpai ia melakukan perbuatan kaum Lut, maka rajamlah yang di atas dan yang di bawah.

Sementara menurut kalangan Shāfi 'iyyah, homoseks adalah bab Zina. Artinya, bila si pelaku adalah seorang *muhsan* hukumannya adalah rajam; tetapi bila ia seorang bujang, maka hukumannya adalah cambuk dan *taghrib* (diasingkan). Pendapat ini didasarkan pada sebuah Hadis yang dilaporkan Oleh Abū Musā al-Ash'ari, bahwa Nabi s.a.w. bersabda:

---

[22] "Sesunguhnya hal yang paling menakutkan yang saya khawatirkan terjadi pada umatku adalah perbuatan kaum Luf" Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, 856, *Hadis* nomor 2563.

[23] Yusuf al-Qaradawi, *al-Halal wa al-Haram fi al-Islam* (t.k.p: Dar al- Ma'rifah, 1985), 164-165.

إذا جاء الرجل الرجل فهما زانيان وإذا أتت المرأة فهما زانيتان

> Jika seorang laki-laki menyetubuhi seorang laki-laki, maka keduanya adalah pezina, dan jika seorang perempuan menyetubuhi seorang perempuan maka keduanya adalah pezina.

Abū Hanifah juga mengharamkan homoseksualitas, hanya saja ia tidak mengkategorikannya sebagai *jarimah al-hudūd*. Homoseks adalah pidana yang termasuk dalam kategori *ta'zir* (kejahatan yang dari aspek sanksinya ditentukan oleh pemerintah atau hakim).[24]

Demikianlah, sejauh kitab-kitab Fikih yang kita rujuk untuk membahas persoalan ini, maka dalil-dalil Alquran dan *al-sunnah*, menurut literatur Fikih, sudah memutuskan hukumnya: haram. Demikian pula *al-ijmā'*, kesepakatan para ulama, juga telah mengharamkannya — kesepakatan yang benar-benar bulat dan bukan klaim sepihak atau segolongan mazhab tertentu. Ini berarti, menurut teori yang ada dalam Ushul al-Fikih, pintu ijtihad telah tertutup!

D. Adakah Ruang Tersisa?

Jika mengacu kepada literatur Fikih "ortodoks" dan menggunakan teori *Uṣūl al-Fiqh* yang tidak kalah ortodoksinya, jelas sudah tidak ada ruang yang tersisa untuk menolerir praktik homoseks. Sekarang saya akan mengajak pembaca untuk keluar sebentar ke wilayah diskusi terbuka, di luar arena Fikih, untuk mendengarkan

---

[24] Cukup banyak literatur Fikih yang menyampaikan bahasan tentang pendapat para ulama ini. Saya merangkumnya dari Wahbah al-Zuhaily, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1989), VI: 66; dan al-Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, 361-367. Salah seorang mahasiswa Fakultas Syariah JAIN Sunan Kalijaga, M. Ikhsan, juga telah membahas dua model pendapat tersebut dalam skripsinya yang membandingkan pendapat Abii Hanifah dan al-Shafi'i. Lihat M. Ikhsan, *Homoseks dalam Pandangan Hukum Islam.*

perdebatan internasional menyangkut legalitas homoseks. Kita akan bisa melihat di manakah kira-kira tempat fikih dalam konteks perdebatan ini. Untuk kepentingan dimaksud, berikut saya kutipkan sebuah rangkuman argumen yang dibuat oleh B.A. Robinson[25] untuk mendeskripsikan pandangan yang paling konservatif dan pandangan yang paling liberal.

ITEMS	The most conservative view	The most liberal view
	(Typically promoted by the main conservative Christian organizations)	(Typically followed by religious liberals, gays, lesbians, mental health professionals and human sexuality researchers)
What it is	Something that one does; a chosen lifestyle.	Something that one is; an unchosen orientation.
What causes it?	Poor parenting sets up the individual. Addiction traps them in the lifestyle. Demon possession may be involved.	Genetically predetermined plus some unknown environmental factor in earl childhood
At what age can it be determined?	Teenage years	Pre-school
Is it sinful?	Yes. It is more serious than many other sins. It endangers the family	It is not inherently sinful, if it Islam consensual and within a committed relationship
Is it natural and normal?	It is an unnatural, deviant behavior.	It is normal and natural, for a minority of humans.
What should a homosexual do?	Remain celibate.	Choose either celibacy or monogamy with a same sex partner.
God's attitude	Loves the sinner; hates the sin	Loves the person; approves of the relationship if it is based on love.
Is it changeable?	Yes; but it requires effort because it is so addictive.	No. Sexual orientation is fixed.

[25] B.A. Robinson, "Beliefs About the Nature of Homosexuality" dalam http:llwww. religioustolerance.org/hom _ fixe.htm

Is reparative therapy effective?	Yes; an effective method to changing homosexuals into heterosexuals	Useless and potentially dangerous there
Are antidiscrimination laws beneficial?	No. It would grant them special privileges, and encourage more to become gay	Yes. They are a heavily discriminated against minority
What happens to children of gays and lesbians?	A large percentage will become homosexuals.	The vast majority of their children will be heterosexual apparently more accepting and less judgmental than average.
Should gays be allowed to marry?	No. Gay marriages threaten regular families	Yes. To be allowed to marry is a fundamental civil right.
Should gays be ordained	No. It would be a major lowering of standards.	Yes. One's orientation has no bearing on the ability to be a priest, minister or pastor.

Dari tabel dapat kita lihat bagaimana kedua argumen saling berhadap-hadapan. Jika kita menempatkan diri pada posisi 'netral' (mungkinkah?), maka akan terlihat bahwa pertentangan kedua kelompok argumen sebenarnya berangkat dari perbedaan dalam mendefinisikan hakikat homoseksualitas: *what it is*. Karena para agamawan menganggap homo-seksualitas bukan sesuatu yang kodrati, maka turunan argumen berikutnya bernada menyimpangkan perilaku homoseksualitas dan keharusan untuk kembali ke jalan yang benar. Sebaliknya, karena kaum liberal menganggap homoseksual adalah hal yang kodrati maka argumen berikutnya berupaya membela hak asasi ini untuk dilindungi.

Sekarang kita bisa membandingkan pandangan-pandangan tersebut dengan pandangan-pandangan yang berkembang dalam literatur Fikih. Menyangkut persoalan-persoalan yang terkait dengan hakikat, penyebab, dosa, normal-abnormal, perubahan dan pengobatan, izin untuk menikah dan kepantasan menjadi 'pejabat' agama (soal-soal yang saya cetak miring dalam tabel tersebut), tampak bahwa pandangan-pandangan yang dapat ditemukan dalam

literatur Fikih lebih dekat kepada pandangan kalangan konservatif Kristen.

Tidak ada seorang ulama pun yang menganggap homoseks sebagai sesuatu yang kodrati. Menurut Alquran, perilaku ini baru muncul pada zaman Nabi Lūt, perilaku keji yang belum pernah dilakukan oleh umat-umat sebelumnya (Q.s 7: 80-82; 26: 160-168; 27: 54-56; 29: 28-29).[26] Menurut Fikih, homoseks jelas berdosa, bukan Cuma dosa kepada Tuhan tetapi juga dosa kepada masyarakat (pidana). Oleh sebab itu pelakunya harus kembali ke jalan yang benar.

Sementara sebagian pertanyaan sisanya belum dibahas oleh Fikih, pertanyaan tentang sikap Tuhan (*God 's attitude*) terhadap para pelaku homoseks barangkali adalah satu-satunya titik yang Fikih akan berbeda dengan kedua kelompok: dalam kasus kaum Nabi Lūt, Tuhan jelas sekali murka kepada para pelakunya, bukan hanya perbuatannya.

Jika dalam kolom ketiga baris pertama dikatakan bahwa pendukung pandangan ini di antaranya adalah kaum agamawan liberal, sampai tulisan ini dibuat isu homoseks tampaknya belum disentuh oleh para aktivis Islam liberal.[27] Malah, jika buku Liberal Islam — tempat Yūsuf al-Qardāwi dimasukkan sebagai salah seorang yang liberal—Charles Khurzman yang dijadikan acuan,

---

[26] Indeks ini lihat Rahmat Taufiq Hidayat, *Khazanah Istilah al-Qur'an*, 91.

[27] Saya belum menemukan tulisan para aktivis Islam Liberal menyangkut isu ini. Situs Jaringan Islam Liberal, misalnya, tidak menyediakan data tentang isu ini, demikian pula informasi yang saya peroleh dari salah seorang teman di Universitas Leiden yang sedang melakukan penelitian serius tentang Islam Liberal. Satu-satunya tulisan yang - ini pun baru sebatas - mengagendakan perlunya dekonstruksi wilayah seks, ada dalam pengantar Mohammed Arkoun untuk buku terbarunya, tempat ia menulis "*Another determinning, and totally unthought factor is sexuality* ... ·; faktor yang masih tetap tak-dipikir dalam pemikiran Islam dan perlu dibuka kedoknya. Lihat Mohammed Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* (London: Saqibooks, 2002), 23

maka pandangan Islam Liberal pun, setidaknya bagi seorang Yūsuf al-Qardāwi, seperti disebutkan di depan, mengharamkannya.

E. Penutup

Semua fukaha, tanpa kecuali, mengharamkan homoseks atau, dalam istilah Fikih, *al-liwāt*. Dengan mengacu kepada literatur Fikih, dapat pula ditangkap bahwa teks-teks Alquran dan *al-sunnah* juga telah mengharamkannya. Kalau pun ada perbedaan pendapat di kalangan fuqaha, perbedaan itu bukan pada keharamannya, namun hanya pada kategori jarimah (pidana)nya: salah satu kelompok mengategorikan homoseks sebagai *jarimah al-ta'zir*, sementara kelompok lain mengategorikannya sebagai *jarimah al-hudūd* Untuk bisa meninjau kembali masalah homoseks dari sudut pandang agama (fikih, khususnya), hingga saat ini masih sulit dilakukan. Kita perlu menunggu, barangkali, hasil-hasil penelitian dan pembongkaran wilayah tabu ini seperti yang diagendakan oleh orang seperti Muhammad Arkoun. Barulah, jika pembongkaran itu berhasil, dan ditemukan pijakan baru untuk melihat masalah ini, maka Fikih barangkali akan mengubah fatwanya. Tetapi mungkinkah?

Bab 14
Fikih Konstruksi Relasi Gender

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَسْمَاءَ قَالَ : حَدَّثَنَا جُوَيْرِيَةُ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ : قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَنَا لَمَّا رَجَعَ مِنْ الْأَحْزَابِ : "لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدٌ الْعَصْرَ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ" فَأَدْرَكَ بَعْضَهُمُ الْعَصْرُ فِي الطَّرِيقِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ : لَا نُصَلِّي حَتَّى نَأْتِيَهَا وَقَالَ بَعْضُهُمْ : بَلْ نُصَلِّي لَمْ يُرَدْ مِنَّا ذَلِكَ فَذُكِرَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ يُعَنِّفْ وَاحِدًا مِنْهُمْ[1].

Kami memperoleh hadits dari Abdullah b. Muhammad b. Asmā', yang mendapatkan Hadits dari Juwairiyah, dari Nafi, dari Ibn 'Umar, bahwa ketika mereka pulang dari Perang Ahzab, Nabi berpesan, "Jangan ada yang salat Ashar kecuali setelah sampai di Bani Quraizah." Saat Asar tiba, mereka masih di perjalanan. Sebagian mengatakan, "Kami tidak akan salat sampai kami tiba di kampung Bani Quraizah." Sebagian lagi mengatakan, "Kami akan salat. Itu bukan yang dimaksud Nabi." Kejadian tersebut dilaporkan kepada Nabi dan beliau tidak menyalahkan siapa pun.

---

[1] Diriwiyatkan oleh al-Bukhârī dalam sahihnya, *Kitâb al-jumu'ah, dalam Bab ṣalâta al-ṯalib wa al-maṯlub râkiban wa imâ'*, Hadis No. 900. Edisi elektronik: http://www.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?bk_no=146&hid=900&pid=366230

Hadits tersebut tidak berhubungan langsung dengan topik makalah ini, konstruksi gender dalam Islam. Tetapi ini adalah contoh yang baik tentang 'konstruksi' keagamaan kita, termasuk konstruksi gender yang akan kita bahas. Dikisahkan bahwa sepasukan Sahabat Nabi diperintahkan untuk menyerang Bani Quraizah. Kepada mereka, Nabi berpesan, *"lā yusalliyanna ahadun al-'asra illā fī Banī Qurayzah"* (Janganlah kalian salat Asar kecuali di [perkampungan] Bani Quraiza). Sebelum mereka sampai di perkampungan dimaksud, sayangnya, waktu Asar sudah hampir habis. Sebagian Sahabat, yang berpedoman pada prinsip umum bahwa Salat harus ditunaikan pada waktunya, segera menunaikan Salat. Sebagian Sahabat lagi, berpegang kepada pesan khusus Nabi sebelum berangkat, tidak menunaikan Salat Asar karena mereka belum tiba di kampung Bani Qurayzah, walau waktu Asar mungkin nanti telah habis.

Ada beberapa pelajaran yang dapat kita petik dari kisah ini. **Pertama**, walaupun sama-sama mendengar langsung ucapan Nabi, para Sahabat ternyata memiliki pemahaman yang berbeda. Satu "ucapan Nabi" berimplikasi pada dua konstruksi keagamaan yang bertolak belakang: beragama secara tekstual dan beragama secara kontekstual. Beragama secara tekstual adalah beragama dengan mematuhi apa yang tersurat dalam dalil-dalil khusus; sedangkan beragama secara kontekstual lebih melihat kepada dalil umum. Makna teks bagi kelompok tekstual adalah apa yang tampak mata di teks itu; sedangkan makna teks menurut keberagamaan yang kontekstual hanya bisa diperoleh dengan membandingkan teks itu dengan teks-teks lain. Sampai zaman kita sekarang pun, kedua corak beragama ini masih terus hidup dan menjadi salah satu sumber perbedaan antar kelompok umat Islam dan dalam praktik beragama sehari-hari. Perbedaan Idul Fitri, misalnya, disebabkan oleh kecenderungan-kecenderungan tekstual dan kontekstual ini.

Kedua, perbedaan itu sama sekali tidak terkait dengan tingkat kesalehan. Mereka yang salat sebelum tiba di Kampung Bani Qurayzah tidak berarti melawan pesan Nabi. Mereka adalah kelompok yang taat kepada perintah salat pada umumnya. Sementara mereka yang sekilas tampak 'taat' pada pesan khusus Nabi sebelum berangkat, tidak menjadi lebih baik agamanya karena mereka juga 'menentang' perintah umum agama dalam hal salat: *inna al-ṣalat kānat 'ala al-mu'minīn kitāban mawqūtan* (salat itu wajib dan ada waktu khususnya, bukan tempat khususnya di Bani Qurayzah). Perintah Nabi, menurut kelompok kontekstual, dimaksudkan agar mereka bergerak sedemikian cepat sehingga sebelum Asar habis waktunya, mereka sudah sampai di Kampung Bani Qurayzah.

Ketiga, dalam kasus tersebut, tidak ada yang dianggap tersesat. Mereka sama-sama mendapatkan pahala, walaupun hakikatnya mungkin ada yang salah ijtihad. Mereka yang benar memperoleh dua pahala; dan mereka yang salah mendapatkan satu pahala. Adapun ketentuan siapa yang sesungguhnya salah dan siapa yang sesungguhnya benar, Allah-lah yang akan memutuskan kelak di akhirat. Dalam Hadit lain disebutkan:

حدثنا عبد الله بن يزيد المقرئ المكي حدثنا حيوة بن شريح حدثني يزيد بن عبد الله بن الهاد عن محمد بن إبراهيم بن الحارث عن بسر بن سعيد عن أبي قيس مولى عمرو بن العاص عن عمرو بن العاص أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر قال فحدثت بهذا الحديث أبا بكر بن عمرو بن حزم فقال

هكذا حدثني أبو سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة وقال عبد العزيز بن المطلب عن عبد الله بن أبي بكر عن أبي سلمة عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله

> Menurut Hadits yang diriwayatkan dari Ibrahim b. al-Harits, dari jalur Basar b. Sa'īd, dari Abī Qays budaknya 'Amr b. al-'Ash, dari 'Amr b. al-'As yang mendengar Rasulullah berkata, "Jika seorang hakim memutuskan perkara melalui ijtihad dan ia benar dalam putusannya, maka ia mendapatkan dua pahala. Jika memutuskan dengan ijtihad dan keliru, maka ia mendapatkan satu pahala." Kebenaran Hadits ini dikonfirmasi oleh Abu Bakr b. 'Amr b. Ḫazm yang memperoleh Hadits itu dari jalur Abu Salmah b. 'Abd al-Raḫmān dari Abu Hurayrah. Demikian pula dengan jalur lain lagi dari Abd al-Aziz b. al-Mutallib, dari 'Abdullah b. Abi Bakr dari Salmah, dari Nabi.[2]

Secara teori, ada banyak faktor yang bisa menyebabkan perbedaan paham dan ijtihad. Para ahli Usul Fikih menyebutkan berapa faktor internal dan eksternal yang menyebabkan perbedaan ini:

1. Faktor akseptabilitas (*qābiliyyah*) teks. Ini adalah faktor yang terkait dengan status *saḫiḫ* dan *ḍa'īf*, atau *ahad* (laporan satu saksi) dan *mutawātir* (laporan banyak saksi). Perlu kita ingat, ahli Hadits kadang tidak sepakat tentang integritas seorang saksi. Misalnya, dalam kasus Ikrimah Maula Ibn Abbas. Menurut Bukhari, Ikrimah adalah orang yang layak dipercaya; sementara menurut Muslim ia adalah pembohong. Hadits yang dilaporkan Ikrimah bisa diterima oleh Bukhari dan ditolak oleh Muslim. Akibatnya, kalau kita lebih percaya Bukhari, kita akan gunakan

[2] Al-Bukhârī, *Sahīh al-Bukhârī, Kitab al-I`tisâm bi al-Kitâb wa al-Sunnah*, Bab *Ajr al-Hâkim iza ijtahada fa asâba wa akhta'a, Hadis* no. 6919. Edisi elektronik: http://www.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?idfrom=7032&idto=7032&bk_no=0&ID=4020

Hadit dari Ikrimah, sementara kalau kita percaya kepada Muslim, kita akan tolak Hadits itu.

2. Perbedaan dalam memberi makna sebuah kosakata. Kata *quru'* dalam bahasa Arab bisa berarti "suci dari haid" dan bisa pula berarti sebaliknya, "kondisi haidh" itu sendiri. Kalau kita memilih yang pertama, maka waktu *'iddah* perempuan yang ingin menikah lagi adalah tiga kali suci setelah talak jatuh; sedangkan kalau yang kedua yang kita pakai, maka waktu iddahnya adalah tiga kali haid. Perbedaan makna yang bersifat linguistik ini juga tak terelakkan dalam banyak lagi kosakata Alquran.

3. Perbedaan dalil alternatif selain Alquran dan Sunnah. Imam al-Syafi'i kita kenal sebagai imam yang lebih memilih *Qiyās* daripada dalil-dalil lain. Imam Abu Hanifah dan para muridnya lebih memilih *Istiḥsān* – yang dikecam dan ditolak mentah-mentah oleh al-Syafi'i. Sedangkan Imam Malik lebih memilih praktik masyarakat Madinah daripada melakukan *Qiyās*. Adapun Imam Ahmad lebih memilih Hadits Da'if daripada berijtihad sendiri. Selemah-lemahnya Hadits, baginya, masih lebih sah dijadikan sumber daripada pendapat seseorang. Nah, dengan perbedaan dalil seperti ini, pasti berbeda pula konstruksi agama mereka.

4. *Naskh* dan *mansūkh*. Ulama tidak mudah untuk bersepakat ketika ada dua dalil yang sama-sama dari Alquran dan kelihatannya bertentangan. Mereka biasanya berselisih apakah dalil yang satu sudah menghapuskan dalil yang lain atau membatasi ayat yang satu dari ayat yang lain. Misalnya,[3] apakah ketentuan *'iddah* dalam Surat al-Baqarah (228) berikut:

---

[3] Untuk contoh-contoh lain, lih. Muhammad Khudari Bik, *Tarikh al-Tasyrī' al-Islâmī*, Mesir: al-Maktabah al-Tijâriyyah al-Kubra, 1960, h. 23.

والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء

dibatalkan atau dibatasi oleh Surat al-Ahzab (22):

إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن

فما لكم عليهن من عدة تعتدونها

Jika ulama tidak bisa sepakat dalam menafsirkan relasi kedua ayat ini, maka otoritas sebuah ayat untuk menjadi dalil bisa hilang ketika ayat itu dianggap telah dibatalkan oleh ayat yang lain.[4]

Selain empat faktor tersebut, masih ada banyak lagi faktor yang menyebabkan perbedaan keagamaan kita. [5]

Kalau para ahli Usul Fikih biasanya membahas topik ini dalam bab *asbābu ikhtilāf al-mujtahidīn* (sebab-sebab terjadinya perbedaan pendapat di kalangan mujtahid), maka kita bisa saja menyebutnya sebagai 'faktor-faktor yang mengonstruksi' tafsir keagamaan kita. Apa pun tafsir keagamaan yang dipilih, orang tak pernah bisa lepas dari apa yang kita dapat sebut sebagai "kungkungan faktor-faktor konstruktif". Mereka yang mengaku 'paling murni' agamanya pun, dipengaruhi oleh faktor-faktor

---

[4] Untuk contoh-contoh sederhana

[5] Lebih detil tentang perbedaan pendapat, keniscayaan dan contoh-contohnya lihat Mustafa Ahmad *al-Zarqa', al-Madkhal al-Fiqhī al-'Âm*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 1998, Juz 2, h. 269-276. Dalam pengantar kitab fikih perbandingannya, Ibn Rusyd menyebutkan enam penyebab perbedaan: (1) sifat umum dan khususnya sebuah dalil – apakah sebuah dalil yang khusus untuk seseorang berlaku untuk semua umat atau sebaliknya; (2) multi makna dalam sebuah kosakata – seperti kata *qur'* yang bisa berarti suci dan haid sekaligus; (3) perbedaan *I'rab*, menyangkut penafsiran fungsi gramatikal elemen-elemen dalam kalimat; (4) perbedaan persepsi tentang sifat sebuah kalimat apakah ia dimaksudkan sebagai kalimat biasa atau kalimat berkias/simbolik; (5) perbedaan terhadap sifat definitif sebuah kata yang di satu dalil dengan dalil lain berbeda. Misalnya, di satu dalil dikatakan budak-mukmin, tetapi di dalil lain hanya disebut budak padahal topiknya sama; (6) kontradiksi antara riwayat yang menyebutkan ucapan, tindakan, dan ketetapan Nabi. Lihat Ibn Rusyd, *Bidayât al-Mujtahid wa Nihâyat al-Muqtaṣid*, t.k.: Syirkat al-Nur Asia, t.t.p., h. 4.

konstruktif ini, sadar atau tidak. Kalau mereka menyerukan, "tolak mazhab dan kembali kepada Alquran dan Sunnah", maka kembali lagi mereka harus bertemu dengan makna ganda kosakata Alquran, seperti kata *qur'* tadi, atau bertemu dengan status Sunnah yang menurut Bukhari berstatus *s̱aḫīḫ* tapi menurut Muslim berstatus *ḍa'if*. Jika kita memilih Bukharī, maka konstruksi Bukhari-lah yang membentuk keagamaan kita. Tidak ada jalan untuk menghindar!

Salah satu faktor yang hendak kita tekankan dalam tulisan berikut, dan selama ini diabaikan dalam diskusi para ahli Usul Fikih dalam bab *asbābu al-ikhtilāf,* adalah **relasi gender**. Faktor gender tidak termasuk dalam bab linguistik (*al-buḫuts al-lughawiyyah*) Ushul Fikih atau pun dalam bab metode *is̱tinbāt*. Tetapi, seperti akan ditunjukkan nanti, faktor gender mempengaruhi konstruksi keagamaan kita tidak kalah pentingnya dibanding faktor-faktor linguistik atau kualitas rawi.

Artinya, dalam setiap *bāb* dan *fas̱l*, konstruksi gender ada secara laten dalam keagamaan kita. Bahkan, karena kuatnya faktor ini, tidak mengherankan bila dalam literatur Fikih kita menemukan buku-buku berjudul *Fiqh al-Nisā'*[6] (Fikih Perempuan) selagi tidak pernah ada *Fiqh al-Rijāl*! Mengapa harus ditulis khusus Fikih perempuan? Konstruksi gender, jawabnya. Sebab karena konstruksi gender itulah pasal-pasal khusus dalam Fikih ditulis. Kalau laki-laki ucapkanlah *subahanallāh* sewaktu mengingatkan imam salat yang lupa; kalau perempuan tepukkan tangan karena suara perempuan dianggap aurat. Kalau laki-laki, tutuplah sebatas pusar dan lutut; kalau perempuan, tutuplah seluruh tubuh kecuali wajah dan telapak tangan.

[6] Misalnya, Muhammad al-Khasyt, *Fiqh al-Nisâ' fi d̲aw-I al-madzâhib al-arba'ah wa al-ijtihâd al-fiqhiyyah al-mu'âsirah*, Damaskus-Kairo: Dâr al-Kutub al-'Arabī, 1994; Muhammad Mutawalli al-Sya'rawī, *fiqh al-Mar'ah al-Muslimah*, Kairo: Maktabah Taufiqiyyah, t.t.p.

Apa itu Gender?

Gender adalah istilah baru dalam literatur kajian keislaman, sebagaimana ia juga belum lama masuk ke dalam kamus ilmu-ilmu sosial. Dalam bahasa Inggris, kata *gender* awalnya diartikan sama dengan '*sex*', jenis kelamin dalam arti biologis. Sejak dekade 1970-an, bersama dengan memuncaknya gerakan feminis di Barat, istilah *gender* mulai digunakan secara khusus untuk menyebut perbedaan peran antara laki-laki dan perempuan. Menurut pengertian ini, sifat "lelaki" (maskulin) dan "perempuan" (feminin) adalah hasil dari konstruksi sosial, bukan kodrat alami seperti menstruasi dan melahirkan. Apa yang disebut "normal" dalam sifat kelelakian dan keperempuanan tergantung kepada bagaimana masyarakat menentukan dan tidak ada hubungan yang signifikan dengan jenis kelamin seseorang.[7]

Mansour Fakih, salah seorang penyebar ide analisis gender di Indonesia, menyebut satu pedoman yang gampang bagi kita untuk membedakan mana yang "kodrat" (seks) dan yang "konstruksi sosial" (gender). Menurutnya, setiap sifat biasanya dilekatkan pada jenis kelamin tertentu, tetapi jika "sifat-sifat tersebut bisa dipertukarkan, maka sifat tersebut adalah hasil konstruksi masyarakat, dan sama sekali bukan kodrat".[8] Sifat lemah lembut biasanya dilekatkan dengan jenis kelamin perempuan, tetapi apakah tidak ada lelaki yang bersifat lemah lembut dan apakah semua perempuan bersifat lemah lembut? Karena faktanya ada lelaki lemah lembut dan perempuan keras maka sifat ini adalah 'gender' bukan 'seks'.

---

[7] Ada banyak referensi tentang makna istilah *gender*, misalnya Teresa A. Meade dan Merry E. (eds.), *A companion to gender history*, Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd, 2004; Mary Holmes, *What is Gender? Sociological Approaches*, Los Angeles: Sage Publications, 2007.

[8] Mansour Fakih, *Analisis Gender & Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999, h. 10.

Walaupun sekarang mulai ada yang mempersoalkan pembedaan tersebut karena tubuh dan jenis kelamin memang memiliki pengaruh yang kuat terhadap cara pandang masyarakat terhadap peran kelelakian dan keperempuanan,[9] istilah *gender* telah banyak membantu gerakan feminis dalam upaya membongkar ketidak-adilan akibat relasi gender yang sering disamakan dengan perbedaan seks. Misalnya, bahwa secara seksual perempuan melahirkan dan menyusui (kedua hal ini dilakukan di rumah) tidak berarti bahwa ia harus "di rumah saja", "menjadi ibu rumah tangga", atau "tidak mempunyai ruang di wilayah publik". Domestikasi peran perempuan adalah konstruksi sosial [gender], bukan kodrat perempuan. Implikasinya, kalau ada perempuan yang berani melawan domestikasi, ia lebih 'aman' karena ia melawan konstruksi sosial, bukan kodrat.

Setidaknya ada tiga alasan mengapa konstruksi sosial yang bernama gender penting dan harus dipertimbangkan dalam memahami konstruksi keagamaan kita. **Pertama**, gender membentuk identitas diri seseorang. Meski tidak mudah untuk menyepakati dari mana asal-usul gender dibentuk, tetapi para ahli sependapat bahwa gender mempengaruhi cara orang melihat dirinya, perilaku yang pantas bagi dirinya, dan bagaimana ia melihat dan memperlakukan orang lain. **Kedua**, gender adalah elemen penting dalam interaksi sosial. Kita akan sulit sekali berinteraksi dengan orang lain ketika kita tidak tahu apa jenis kelaminnya. Status "perempuan" dan "lelaki" sangat mempengaruhi cara kita memainkan peran diri kita sendiri dan ekspektasi peran apa yang mungkin dimainkan orang yang di hadapan kita. **Ketiga**, gender menjadi elemen penting, jika bukan yang terpenting, dalam menata-

---

[9] Jane Pilcher dan Imelda Whelehan, *50 Key Concepts in Gender Studies*, Los Angeles: Sage Publications, 2004.

kelola lembaga sosial. Sekolah, institusi hukum, pekerjaan, sampai dengan tempat ibadah dipengaruhi oleh gender.[10]

Karena gender hadir di segala aspek kehidupan kita, dari yang personal sampai ke publik, gender adalah bagian penting dari kekuasaan. Kuasa suami atas istri, misalnya, dipengaruhi oleh gender. Kuasa menetapkan gaji karyawan, juga dipengaruhi gender. Karena gender adalah bagian dari kuasa, maka segala cara dilakukan oleh kelompok yang kuasa untuk mempertahankan kekuasaannya. Kalau yang punya kuasa adalah laki-laki, biasa disebut patriarki,[11] maka bias patriarki yang membentuk konstruksi gender. Karena relasi gendernya bias laki-laki, akibatnya perempuanlah yang sering kali dirugikan.

Konstruksi Gender dalam Islam

Masyarakat Arab pra-Islam adalah masyarakat patriarki. Bias patriarki masyarakat Arab, misalnya, sering kita baca dalam buku-buku sejarah Islam ketika menceritakan bagaimana masyarakat Arab jahiliah kecewa sekali bila mendapatkan Anak perempuan. Tidak jarang, mereka membunuh atau mengubur hidup-hidup bayi perempuan. Demikian pula dalam pernikahan, masyarakat Arab pra-Islam konon memperlakukan istri mereka seperti harta milik yang bisa diwariskan dan dibagi-bagi kepada para ahli warisnya. Tidak lupa dikatakan dalam buku-buku sejarah bahwa Islam datang untuk menolak praktik-praktik biadab semacam itu dan menempatkan perempuan di kedudukan yang lebih terhormat. Apa pun motif buku sejarah Islam, jelas sekali ada tema 'gender' dalam

---

[10] Amy S. Wharton, *The sociology of gender : an introduction to theory and research*, Malden, MA: Blackwell Publishing, 2005, h. 9-10

[11] Patriarki adalah istilah untuk lembaga atau masyarakat yang kekuasaan, kontrol sosial dan material, di tangan kaum lelaki. Jodi O'brien (ed.), *Encyclopedia Of Gender And Society,* Jodi O'brien, Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2009, h. 629-630.

kisah-kisah tersebut. Maka, kita tidak mungkin menutup mata dari faktor gender, khususnya bias patriarki, dalam memahami ajaran-ajaran Islam.

Ada tiga wilayah diskusi yang bisa kita bedakan untuk melacak bias patriarki dalam konstruksi relasi gender dalam Islam. **Pertama**, wilayah teks yang menyangkut interpretasi dan reinterpretasi teks-teks suci Alquran dan *al-sunnah*. K**edua,** wilayah ideologi, tradisi, dan sejarah yang ada di kawasan/bangsa Muslim tertentu yang terkait dengan perempuan dan menghasilkan wacana khas Islam dan perempuan di kawasan itu. Wacana Islam dan perempuan di Indonesia pasti berbeda dengan Islam dan perempuan Arab Saudi atau Iran. **Ketiga,** di wilayah kehidupan sehari-hari. Jika yang pertama dan kedua tadi bersifat normatif, di sini hubungan Islam dan perempuan dilihat dalam apa yang sekarang dipraktikkan di masyarakat Muslim.[12] Untuk menemukan konstruksi gender dalam Islam kita harus menyadari wilayah-wilayah ini agar kita tidak tergesa-gesa menarik kesimpulan sederhana bahwa Islam menindas perempuan atau sebaliknya Islam memuliakan perempuan.

Untuk wilayah teks, ada dua hal yang perlu kita ingat: **pertama**, kita perlu menghindari pertanyaan semisal, “adakah dalil yang menunjukkan bahwa Alquran anti/pro kesetaraan gender?”; dan **kedua**, terkait dengan yang pertama, wilayah teks ini meluas lebih dari sekedar teks Alquran dan *al-sunnah*, tetapi juga teks-teks keagamaan lainnya yang ikut membentuk cara baca kita terhadap Alquran dan *al-sunnah*. Mulai dari teks Fikih, tafsir, kompilasi Hadits, hingga teks-teks tarikh dan tasawuf. Ketika kita menyebut

---

[12] Ziba Mir-Hosseini, *Islam and Gender: The religious Debate in Contemporary Iran*,Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999, h. 3

teks, inter-tesktualitas berbagai literatur ini menyatu tak terpisah untuk saling dukung dalam mengonstruksi keagamaan kita.

Sebab, seperti dalam kasus Bani Qurayzah tadi, dalil tidak pernah berdiri sendiri. Dalil selalu ditafsirkan dan konstruksi tafsir yang akan menunjukkan kesetaraan atau ketidaksetaraan gender dalam Alquran. Maka sejauh penafsiran dalam literatur keislaman ini, dapat kita katakan bahwa tafsir yang lebih mapan menunjukkan sikap ambigu terhadap perempuan. Selagi mengatakan bahwa Islam memuliakan perempuan, mereka jelas-jelas mendukung tafsir yang memarginalkan perempuan dari laki-laki. Ayat *al-rijālu qawwamūna 'ala al-nisā`*, misalnya, selalu menjadi pembenar dominasi laki-laki atas perempuan, bahwa laki-laki adalah pemimpin perempuan. Dalam teks-teks ini, seperti tidak ada kontradiksi antara perempuan yang "dimuliakan", di satu sisi, dengan selalu "dipimpin" laki-laki. Sebab, salah satu tanda kemuliaan perempuan adalah karena dipimpin laki-laki. Dalam hal domestikasi peran perempuan, Muhammad Qutb mengatakan:

> ... Islam memberikan kecukupan [ekonomi] kepada perempuan agar ia tak perlu bekerja di luar rumah untuk diri dan keluarganya, agar perempuan dapat menjalankan fungsi paling penting dalam kehidupan umat manusia: fungsi melahirkan generasi baru, serta merawat dan menjaganya dari kerusakan.[13]

Penafsiran yang mengatasnamakan "Islam" seperti ini sudah jauh dari teks sendiri dan sepenuhnya berdasar kepada pengamatan-pengaman di zaman hidup si penafsir, bukan dari pernyataan teks, karena tidak ada dalil Alquran yang mengharuskan perempuan untuk hanya di rumah dan mendidik anak. Alquran malah menceritakan perempuan-perempuan aktif, dari yang menggembala kambing (dalam kisah Musa) sampai dengan yang mengelola Negara (Bilqis).

---

[13] Muhammad Qutb, *Ma'rakat al-Taqâlid*, Kairo: Dar al-Syuruq, 1992, h. 139.

Bias patriarki dalam menafsirkan Alquran, menurut penelitian Nasaruddin Umar, terjadi dalam beberapa lapis:

1. Standarisasi titik, syakal, dan bacaan Alquran. Contoh, kata وقرن dalam al-Ahzāb 33. Kalau dibaca *waqarna,* maka kaum perempuan harus tinggal di rumah; kalau dibaca *waqirna*, perempuan bergembira di rumah mereka.
2. Pengertian kosakata dalam Alquran. Misalnya kata *lams* dalam Surat al-Maidah (6), apakah ia berarti menyentuh atau berarti bersetubuh.
3. Penetapan arti kata ganti (*ḍamīr*). Seperti kata ganti ها dalam al-Nisa' (1), apakah itu berarti Adam atau berarti Zat lain yang darinya diciptakan Adam dan Hawa.
4. Penetapan batas pengecualian (*istitsnā'*). Misalnya dalam surat al-Nur (4-5) disebutkan hukuman bagi suami yang menuduh zina istrinya adalah: (1) dicambuk 80 kali, (2) ditolak kesaksian selamanya, (3) tergolong fasik. Kemudian dikatakan إلا اللذين تابوا (kecuali mereka yang bertaubat). Menurut mayoritas imam, taubat si suami dapat menghapus ketigajenis hukuman tersebut; menurut Abu Hanifah, taubat hanya bisa menghapus status fasiq. Dalam hal ini, pendapat jumhur berimplikasi meringankan si suami karena tak perlu mendapat hukuman fisik; sementara Abu Hanifah tidak.
5. Penetapan arti huruf *'aṯf.* Misalnya huruf و dalam al-Nisa: 3 mengenai jumlah perempuan yang boleh dinikahi. Kalau wau diartikan "atau", maka maksimal menikah empat; tetapi kalau diartikan sebagai penjumlahan (sembilan orang) atau perkalian (dua puluh empat), maka akan banyak sekali jumlah perempuan yang boleh dinikahi.

6. Bias dalam struktur Bahasa Arab. Bahasa Arab, sama seperti bahasa Semitik lainnya, adalah bahasa yang patriarki, lebih mendahulukan laki-laki daripada perempuan. Kata ganti laki-laki bisa digunakan untuk bermakna semua laki-laki dan perempuan, tetapi tidak sebaliknya. Kalau Alquran tampak bias dari segi bahasa, maka sesungguhnya bukan Alquran yang bias jender, melainkan bahasa Arab, bahasa manusia yang digunakan oleh Alquran.
7. Bias dalam terjemah Alquran. Misalnya dalam terjemahan kata *qawwām* dalam al-Nisa: 34. Terjemah Alquran Indonesia untuk kata *qawwām* adalah "pemimpin", padahal dalam Bahasa Arab sendiri kata ini bisa berarti pelindung, pemelihara, dan pendamping.
8. Bias dalam metode tafsir. Metode tafsir tertentu dapat menghasilkan penafsiran yang berpihak pada laki-laki sementara metode yang lain bisa lebih adil terhadap perempuan.
9. Pengaruh riwayat Israiliyyat. Kisah Israiliyyat adalah penjelasan-penjelasan yang bersumber dari tradisi Judeo-Kristen yang digunakan untuk menjelaskan al-Qu'ran. Karena sumber kisah Israiliyyat berasal dari tradisi patriarki, maka penjelasan-penjelasan tersebut juga menjadi sangat bias gender.
10. Bias ketika teks-teks itu dibakukan dalam literatur Fikih (hukum Islam). Fikih adalah disiplin yang paling berpengaruh dalam perilaku Muslim, dan karena mayoritas ahli Fikih adalah lelaki, maka bias gender dalam Fikih sering kali tak terelakkan. [14]

---

[14] Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, MA, "Bias Jender dalam Penafsiran al-Qur'an", *Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Ilmu Tafsir pada Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta*, Sabtu, 12 Januari 2002.

Wilayah kedua terletak pada wacana yang dihasilkan oleh ideologi dan pengalaman sejarah bangsa/kawasan tertentu. Konstruksi relasi gender dalam benak orang Arab dipengaruhi oleh relasi-relasi yang mereka terima dari sejarah panjang masyarakat mereka hingga ke masa pra-Islam. Demikian pula dipengaruhi oleh kontak-kontak mereka dengan peradaban-peradaban yang mereka taklukkan. Jenis pakaian yang kelak di kemudian hari dianggap sebagai pakaian kehormatan wanita Muslim, seperti cadar, adalah produk pengalaman historis ini. Menurut penelitian Stillman, upaya menjaga identitas murni Arab seperti dalam hal berpakaian semakin sulit dilakukan ketika berbagai jenis harta rampasan perang, termasuk pakaian, dari negeri yang ditaklukkan melimpah di tangan orang-orang Arab.[15]

Pengalaman bangsa Timur Tengah tersebut jelas berbeda dengan pengalaman Jawa. Kalau Islam di Timur Tengah berkembang menemukan peradaban baru dan kemudian menaklukkannya, melalui ekspansi militer dan dominasi, Islam di Jawa datang dengan semangat berbeda. Membandingkan pengalaman islamisasi Indonesia dan Maroko, Geertz mengatakan, "*In Indonesia Islam did not construct a civilization, it appropriated one*".[16] Kalau di Maroko Islam mengembangkan diri dengan menaklukkan peradaban, melakukan islamisasi terhadap masyarakat yang relatif belum berbudaya, di Indonesia, Islam sepenuhnya memanfaatkan peradaban lokal dalam 'membumikan' dirinya.

Konstruksi dan relasi gender pra-Islam, boleh dikatakan, meninggalkan bekas kuat dalam konstruksi gender Islam di Indonesia, seperti kuatnya tradisi maternalisme dalam masyarakat

---

[15] Yedida Kalfon Stillman, *Arab Dress: from the dawn of Islam to modern times*, Leiden: Brill, 2003, h. 30.

[16] Clifford Geertz, Islam Observed: *Religious Development in Morocco and Indonesi*a, Chicago: The University of Chicago Press, 1968, h. 11.

Minang. Walaupun masyarakat Minangkabau adalah masyarakat yang sangat religius dan dikenal memiliki moto "adat bersendi syara', dan syara' bersendi kitabullah," tetapi masyarakat Minangkabau masih menjunjung tinggi prinsip-prinsip maternalisme dalam pengelolaan sumber daya ekonomi mereka. Harta pusaka dipisahkan dari harta warisan dan pembagian pusaka tetap mengikuti jalur perempuan tanpa bisa diintervensi oleh aturan Fikih yang tidak mengenal penggolongan harta menjadi harta pusaka dan waris.

❧❧❧

Ketiga, di wilayah pengalaman sehari-hari. Konstruksi relasi gender juga bisa dilihat dalam kehidupan sehari-hari Muslim. Di Indonesia, perempuan Muslim jauh lebih menikmati kebebasan di ruang publik di bandingkan dengan rekan-rekan mereka di Saudi Arabia. Kalau di Arab Saudi perempuan tidak memiliki hak untuk sekedar menyetir mobil pribadi mereka, di sini cukup banyak perempuan yang bahkan menjadi sopir angkutan umum. Melihat di mana letak Islam dalam konteks gender dalam kehidupan sehari-hari pasti juga lebih rumit. Apakah masyarakat Saudi lebih islami daripada masyarakat kita yang mengizinkan perempuan untuk bekerja di ruang publik?

Salah satu studi menarik dalam kasus ini adalah studi yang dilakukan oleh Nina Nurmila.[17] Nina berpendapat bahwa dalam kehidupan sehari-hari umumnya orang gagal membedakan mana yang Islam dan mana yang tafsir tentang Islam. Ia mengambil contoh debat poligami di Indonesia. Ia menemukan bahwa bagi kebanyakan orang Islam, poligami adalah ajaran Islam. Begitu kuat kesan ini sampai-sampai seorang aktivis perempuan yang dalam

---

[17] Salah satu tulisan menarik dari segi ini baca Nina Nurmila, *Women, Islam and Everyday Life: Renegotiating polygamy in Indonesia*, London: Routledge, 2009.

sehari-hari sudah bergulat dengan berbagai kasus korban poligami pun masih berpendapat bahwa "poligami adalah ajaran Islam dan kita tak bisa mengubah itu." Padahal, kalau saja fakta sehari-hari sudah menunjukkan lebih banyaknya mudarat daripada manfaat poligami, pasti klaim tentang keislaman poligami sudah harus dipertanyakan karena syariat tidak pernah diturunkan untuk menciptakan kemudaratan. Konstruksi siapakah yang membuat kemudaratan itu?

Ketiga wilayah tersebut sama-sama memberikan indikasi bahwa tidak mungkin pemahaman kita mengenai Islam dan perempuan bisa disederhanakan dalam satu wilayah saja. Argumen normatif bahwa Islam, sebagaimana yang tertulis dalam teks Alquran dan Sunnah, menjunjung tinggi perempuan selain akan bermasalah dari segi argumen itu sendiri juga akan berhadapan dengan 'fakta' bahwa dalam sejarah kaum perempuan tidak cukup diberi akses pendidikan dan ekonomi yang sama dengan laki-laki. Atau sebaliknya, argumen normatif yang menyatakan bahwa perempuan tidak sah menjadi pemimpin juga harus berbenturan dengan fakta lain yang membuktikan bahwa ada banyak pemimpin perempuan dalam sejarah Islam.[18] Jadi, terlepas dari apa mazhab pemikiran yang kita anut, konstruksi gender dan segala bentuk biasnya, hadir dalam pemikiran kita.

Rekonstruksi Relasi Gender

Dengan menyadari bahwa apa pun yang kita pahami sebagai ajaran Islam tentang peran perempuan adalah konstruksi rumit dalam berbagai wilayah dan level pengetahuan dan keyakinan keagamaan

[18] Fatima Mernissi, *The Forgotten Queens of Islam*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2006.

kita, saatnya kita kini bertanya kembali: apakah konstruksi relasi gender yang ada dalam pemahaman dan keyakinan keagamaan kita benar-benar menghargai perempuan sebagai manusia seutuhnya dan mitra setara kita atau tidak?

Kembali kepada tiga wilayah bias gender tadi, rekonstruksi cara beragama kita agar lebih adil bisa dilakukan di tiga wilayah bias gender tadi: teks, tradisi/sejarah, dan kehidupan sehari-hari. Di wilayah teks, ada beberapa hal yang bisa dilakukan: **pertama**, membedakan antara penafsiran dengan Alquran; sebab sering kali apa yang kita anggap sebagai Alquran tak lebih adalah penafsiran Alquran yang merekonstruksi pemahaman kita yang bias gender dari berbagai aspek (seperti yang ditemukan Nasaruddin Umar di atas). Dalam teks yang berbunyi *al-rijāl qawwāmūn 'alā al-nisā',* bukan Alquran yang mengatakan bahwa "Laki-laki adalah **pemimpin** perempuan", melainkan terjemah kita dalam Bahasa Indonesia sendirilah yang mengatakannya. Teks Alquran yang sama bisa bisa berbunyi "kaum pria adalah pendamping wanita".

Kedua, membedakan antara ajaran pokok (*uṣūl*) dengan ajaran cabang (*furū'*). Misalnya salah satu ajaran pokok dalam Islam adalah keadilan dan semua agama diturunkan untuk keadilan. Karena keadilan itu bersifat relatif sesuai dengan konteks dan zaman, maka indikator 'adil' yang ada di masa teks-teks itu ditulis bersifat terbuka terhadap evaluasi dan modifikasi. Ajaran adilnya sama, tetapi implikasinya berbeda. Jika dulu hanya laki-laki yang mencerai adalah adil dalam konteks masyarakat patriarki; maka sekarang menjadi tidak adil karena sebagai akad yang melibatkan dua pihak yang setara, hak dan kewajiban pun harus setara.

Terkait dengan tradisi dan sejarah, kita tidak bisa mengubah sejarah dan tradisi di masa lalu. Tetapi kita bisa membuat penafsiran baru yang lebih dekat kepada keadilan. Salah satu upayanya adalah

menulis kembali sejarah yang mengangkat perempuan sebagai tokoh utama sejarah atau menonjolkan kembali peran-peran penting perempuan yang disembunyikan dalam historiografi laki-laki. Upaya Fatima Mernissi dalam *The Forgotten Queesn of Islam*[19] bisa menjadi contoh di sini. Dengan menggunakan sejarah dan menceritakan kekuasaan para penguasa Muslim perempuan di masa lalu, Mernissi mampu meruntuhkan mitos bahwa perempuan tak bisa menjadi pemimpin.

Dalam kehidupan sehari-hari, rekonstruksi relasi gender yang lebih adil bisa dilakukan di ruang-ruang sidang Pengadilan Agama. Hakim pengadilan agama, dalam konteks rekonstruksi relasi gender, memiliki peran penting karena posisinya yang menentukan 'nasib' perempuan dalam relasi domestiknya dengan laki-laki. Seperti tergambar dalam bab sebelum ini, ada banyak wilayah yang para hakim bisa memberikan kontribusi langsung dalam upaya rekonstruksi yang lebih adil dan lebih dekat kepada tujuan syariat. Hakim harus lebih adil karena keadilan inilah yang paling dekat dengan ketakwaan.

Kesimpulan

Dari uraian di atas dapat kita simpulkan bahwa pandangan keagamaan kita sama sekali tidak pernah 'murni'. Ada banyak faktor yang membentuk cara beragama kita dalam konstruksi tertentu. Konstruksi ini bisa berasal dari teks, pilihan teks, model penafsiran, tradisi si penafsir, jenis kelamin si penafsir, kepentingan si penafsir, kapan ditafsirkan, dan seterusnya. Salah satu konstruktor kuat dalam cara beragama kita adalah gender.

---

[19] Fatima Mernissi, *The Forgotten Queens of Islam,* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

Bias gender ini sering kali tidak kita sadari karena ia bersifat laten. Dalam membaca Alquran saja, setidaknya bias itu dapat ditemukan di sepuluh tempat. Seorang mujtahid atau hakim perlu menyadari lokasi-lokasi itu untuk membedakan mana yang ajaran pokok dan mana yang bias para ulama semata. Dengan pemahaman yang baik terhadap isu-isu ini, maka produk ijtihad yang lebih sesuai dengan zaman dan dekat dengan keadilan bisa kita wujudkan. Semoga.

Bab 15
Sosiologi Tubuh dan Busana Muslimah

> *Mainstream sociology have largely ignored the body; and philosophers have tended to deprecate their bodies in favour of their brilliant minds, while many theologians have described the body as an enemy to the soul. Yet, in practice, no one lasts long by ignoring their bodies*[1]

Setelah sekian lama, sosiologi akhirnya menyusul antropologi untuk memperhatikan tubuh (*the body*) dalam beberapa dekade terakhir.[2] Pentingnya tubuh bagi sosiologi terutama karena tubuh tak pernah berhenti hanya menjadi sebuah fenomena jasmani; tubuh juga merupakan *social creation* yang tak kalah rumitnya dengan anatomi biologisnya. Setiap bagian tubuh, mulai dari kepala, hidung, mata, telinga, leher, tangan, jari-jemari, sampai dengan ujung kaki, masing-masing diberi muatan sosial serumit bagaimana elemen-elemen itu secara biologis berfungsi dan bekerja sama. Meskipun sekilas ia bersifat *personal*, tetapi yang personal pun sebenarnya adalah *sosial*.

---

[1] Anthony Synnott, The Body Social: *Symbolism, Self, and Society* (London; New York: Routledge, 1993), 2.

[2] Bryan S Turner, “Recent Developments in the Theory of the Body,” dalam *The Body: Social Process and Cultural Theory*, ed. oleh Mike Hepworth (London: SAGE Publications, 1991), 1–2.

Tulisan ini dibuat berdasarkan keprihatinan akan kurangnya pemanfaatan temuan-temuan ilmu sosial dalam studi keislaman. Sebagai orang yang berkecimpung dalam *Islamic studies*, khususnya hukum Islam, saya menyadari benar bahwa pemahaman terhadap *kehendak Tuhan* tidak akan mungkin dilepaskan dari pemahaman terhadap *kebutuhan manusia*. Demikian pula bahwa pelaksanaan kehendak Tuhan, dalam level praktis-sosialnya adalah pelaksanaan oleh manusia dan atau institusinya. Menengok kepada temuan-temuan ilmu sosial, oleh sebab itu, mempunyai nilai sepenting memahami Firman Tuhan.

Tulisan akan diawali dengan memperkenalkan secara singkat teori-teori dalam *sociology of the body*. Kemudian, tulisan akan merinci dan membahas lebih mendalam salah satu perspektif dalam *sociology of the body* yang terpenting dan dianggap relevan untuk kajian interdisipliner. Teori *body-social*, tubuh sebagai konstruksi sosial, akan dipilih dengan pertimbangan bahwa pendekatan inilah yang hingga sekarang relatif dominan dalam studi tubuh. Terakhir makalah akan ditutup dengan memberikan contoh kasus bagaimana studi tentang tubuh dapat dimanfaatkan dalam kajian keislaman. Penulis akan menggunakan buku *Panduan Busana Muslimah*[3] yang diterbitkan oleh Universitas Muhammadiyah Yogyakarta sebagai contoh untuk menunjukkan bagaimana universitas ini mendefinisikan dan mengatur tubuh perempuan yang ada di bawah kuasanya.

A. Sosiologi Tubuh

Tubuh dan penubuhan[4] (*body and embodiment*) sebagai bagian dari sebuah kajian sesungguhnya tidak pernah absen dari pembahasan-

---

[3] Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, *Buku Panduan Muslimah* (Yogyakarta: UMY, 2001).

[4] Istilah "penubuhan" yang saya gunakan untuk menerjemahkan *embodiment* barangkali

pembahasan sosiologis. Studi sosiologi tentang ras dan etnisitas, seksualitas, kesehatan dan pengobatan, olahraga, kematian dan sekarat, pada dasarnya adalah berbicara tentang tubuh. Demikian pula studi tentang jender atau studi tentang konflik yang melibatkan pembunuhan, penyiksaan, dan pemerkosaan, adalah studi yang secara langsung terkait dengan tubuh. Para sosiolog telah cukup lama sebenarnya membuat pernyataan-pernyataan provokatif tentang tubuh dan pengalaman terkait tubuh.

Hanya saja, seperti yang dikatakan Shilling, "*the body has historically been something of an '**absent presence**' in sociology*", sesuatu yang *ada tetapi tidak ada*. Tubuh adalah subjek dan objek analisis yang sekaligus "*at the very heart of the sociological imagination*" dan "*absent*" dalam arti "*sociology has rarely focused in a sustained manner on the embodied human as an object of importance in its own right*" (sosiologi jarang memperhatikan pengalaman ragawi manusia sebagai objek yang pantas dikaji sendiri secara serius)[5] Dengan kata lain, walaupun para sosiolog telah bekerja di sekitar "situs" tubuh, tetapi mereka memperlakukannya sebagai sesuatu yang "sudah begitu adanya", *taken for granted*; berada dalam radar tetapi tidak dianggap penting dalam studi mereka.

Kondisi ini berubah terutama sejak Bryan S. Turner dan sejumlah koleganya pada awal 1990an memperkenalkan berbagai aspek studi tubuh yang memungkinkan tubuh untuk naik ke pangung utama studi sosiologi. Buku Turner, *The Body and Society*

---

belum lazim digunakan dalam Bahasa Indonesia. Jika di-google, ada ratusan ribu indeks yang menggunakan kata "penubuhan", tetapi tidak dalam Bahasa Indonesia, melainkan dalam Bahasa Malaysia dan mempunyai arti "pembentukan". Saya tidak menggunakan arti Malaysia ini, melainkan makna sosiologis "*embodiment*". Berbagai definisi embodiment bisa dilihat di: *"Embodiment Resources - Definitions,"* diakses 31 Januari 2017, http://www.embodiment.org.uk/definition.htm.

[5] Dennis D Waskul dan Phillip Vannini, *Body/Embodiment: Symbolic Interaction and the Sociology of the Body* (Aldershot, Hampshire, England; Burlington, VT: Ashgate, 2006), 1.

(1984), dapat disebut sebagai buku pertama yang secara khusus men-sosiologi-kan tubuh. Buku ini lalu diikuti oleh sejumlah buku dari kolega Turner, seperti yang diedit oleh Featherstone, *The Body: Social Process and Cultural Theory* (1991)[6], Falk dalam *The Consuming Body* (1994),[7] dan buku suntingan lainya dari Burroughs dan Ehrenreich, *Reading Social Body* (1993),[8] yang dapat menjadi landasan bagi perkembangan sosiologi tubuh.

Di dalam pengantar edisi kedua buku *The Body and Society* (1996), Turner mengatakan bahwa:

> When The Body and Society was first published in 1984, there was little interest in mainstream social sciences and humanities in the sociology of the body apart from a number of publications which had been influenced by the work of Michel Foucault.[9]

Menurut Turner, ada beberapa alasan mengapa tubuh relatif diabaikan, atau bahkan cenderung dimusuhi oleh sosiologi. Dari sudut pandang konsep, *the body* dianggap di luar *the social,* atau bahkan malah bertentangan, sehingga dari sudut pandang ini tubuh tak mungkin mendapat perhatian para sosiolog. Demikian pula ketika orang membedakan antara *nature* dan *nurture*, antara alam dan rekayasa, sosiologi biasanya memilih untuk memperhatikan masalah rekayasa individu dalam prosesnya menjadi makhluk bermasyarakat (*cultural nurture*). Di sini *tubuh* pun jatuh dalam kategori *nature* daripada ke masyarakat.[10]

---

[6] Mike Featherstone, Mike Hepworth, dan Bryan S Turner, *The Body: Social Process and Cultural Theory* (London; Newbury Park, Calif.: SAGE Publications, 1991).

[7] Pasi Falk, *The Consuming Body* (London: Sage Publications, 1994).

[8] Catherine B Burroughs dan Jeffrey Ehrenreich, *Reading the Social Body* (Iowa City: University of Iowa Press, 1993).

[9] Bryan S Turner, *The Body and Society Explorations in Social Theory* (London; Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications, 1996), 1.

[10] Bryan S Turner, "The Sociology of the Body," dalam *The New Blackwell Companion to Social Theory* (Chichester, West Sussex, United Kingdom; Malden, Mass.:

Dalam dunia pemikiran Barat, pemisahan tubuh dari realitas sosial memiliki akar yang jauh ke belakang. Bagi Aristoteles, manusia sebagai *zoon logon ekhon* (makhluk hidup yang mampu berbicara) mempunyai kedudukan utama yang lebih daripada makhluk biologis karena kemampuannya menciptakan *polis* sebagai ruang wacana publik. Kalau dunia biologis bersifat kebutuhan, dunia *polis* bersifat pilihan. Pembedaan antara manusia sebagai *zoon* dan *logon ekhon* ini kemudian berlanjut sampai dengan masa-masa berikutnya. Pada Era dominasi Gereja, pembedaan itu terlihat dalam surat-surat St. Paul bahwa tubuh bertentangan dengan watak rohani manusia dan harus dikendalikan dengan kesalehan.[11]

Selain hal-hal tersebut, sosiologi sendiri lahir di zaman puncak kejayaan rasionalisme. Mantra rasionalisme adalah *cogito ergo sum*, aku berpikir karena itu aku ada. Manusia *ada* karena fikirannya, bukan karena tubuhnya. Selain mengumpamakan tubuh dengan mekanik jam, Descartes bahkan pernah mengatakan, "*I shall consider myself as having no hands, no eyes, no flesh, no blood, nor any senses*".[12] Lahir di dalam arus besar rasionalisme seperti ini tentu membuat tubuh menjadi objek yang tidak penting untuk dikaji soisologi.

Keadaan kemudian berubah pada akhir dekade 1980an ketika sosiologi mulai memperhatikan kontribusi mutakhir dalam disiplin lain (khususnya antropologi dan filsafat) maupun dari temuan-temuan sub-disiplin sosiologi sendiri (kajian feminis dan teori-teori sosial posmodernis). Menurut Turner, *The sociology of the body* pada awalnya berkembang di Inggris sebagai konsekuensi dari perkembangan yang pesat dalam sosiologi pengobatan (*medical sociology*), yang

---

Wiley-Blackwell, 2011), 513.

[11] Turner, 513; Synnott, *The Body Social*, 7–37.

[12] Philip A Mellor dan Chris Shilling, *Re-Forming the Body: Religion, Community and Modernity* (London; Thousand Oaks, Calif.: SAGE, 1997).

perkembangannya diwadahi melalui *the Journal Sociology of Health and Illness.*[13]

Nettleton dan Waston menyebutkan lima faktor eksternal (perubahan sosial) yang mengkondisikan lahirnya sosiologi tubuh. **Pertama**, kajian-kajian para feminis yang berupaya membongkar kuasa politik atas tubuh perempuan dan bagaimana lelaki mengeksploitasi tubuh mereka. **Kedua**, faktor demografis, baik yang ditimbulkan oleh kualitas kesehatan yang menambah harapan hidup tetapi pada gilirannya menciptakan masalah yang terkait dengan manusia lanjut usia; maupun masalah yang ditimbulkan oleh semakin banyaknya penyakit yang sering memicu debat moral terkait dengan eutanasia dan "kepemilikan" atas tubuh. **Ketiga**, munculnya budaya konsumerisme yang diikuti dengan membanjirnya produk-produk yang terkait langsung dengan pengelolaan tubuh. Dalam budaya ini, penampilan fisik seringkali menjadi ukuran akseptabilitas seseorang dalam komunitas tertentu. **Keempat,** kemajuan teknologi yang semakin memudarkan batas antara apa yang alami dan apa yang bukan dari tubuh kita. Teknologi pencangkokan, baik cangkok organ biologis maupun cangkok mekanik (alat bantu dengar, misalnya), membuat kita semakin sulit untuk menemukan batas mana yang perlu dianggap sebagai tubuh dan mana yang bukan. **Kelima**, perubahan-perubahan sosial yang terkait dengan *late modernity* (modernitas senja) yang masyarakatnya ditandai dengan serba ketidakpastian. Mengutip Giddens, Nettleton dan Waston, menyatakan bahwa *doubt* (ketidak-pastian) telah menjadi dimensi eksistensial masyarakat postmodern.[14]

Hal-hal tersebut tidak mungkin diabaikan begitu saja oleh sosiologi. Menurut Turner, ketika sosiologi mengkaji tindakan

---

[13] Turner, *"The Sociology of the Body,"* 515.

[14] Sarah Nettleton dan Jonathan Watson, *The Body in Everyday Life* (London; New York: Routledge, 1998), 4–6.

dan interaksi sosial, maka kita perlu menunjukkan deskripsi yang meyakinkan tentang si aktor. Bagi sosiologi-tubuh, si aktor pasti bertubuh (*embodied*). Selaras dengan keyakinan ini, sosiologi tubuh berpendapat bahwa sosiologi konvensional mengenai tindakan (*action*), yang tidak secara serius memperhatikan tubuh, mempunyai bias kognitif dengan mengutamakan kekuatan mental (*choice and decision making*) daripada tindakan-tindakan ragawi. Oleh sebab itulah, sosiologi tubuh mengkaji sisi ragawi (*embodiad nature*) aktor sosial, tindakan sosial, dan relasi sosial, juga simbol-simbol kultural dari tubuh manusia, sisi sosial pertunjukan (tari, permainan, olahraga, dll), serta reproduksi tubuh dan kependudukan dalam struktur sosial. Secara intelektual, sosiologi tubuh berusaha menawarkan refleksi kritis atas pemisahan jasmani-rohani yang telah menjadi karakter pemikiran di Barat sejak zaman Descartes.[15]

Tetapi, apakah sosiologi tubuh itu sendiri? Anthony Synnott, salah seorang sosiolog kunci dalam studi tubuh, menjelaskan sebagai berikut:

> *It is the study of the self as embodied, and of the various attributes, organs, processes and senses that constitute our being embodied; it is the study of the body as a symbolic system and a semiotic process; it is the phenomenology of the body, i.e. the subjectively and culturally created meanings of the body; it is the study of the lifelong socialization and political control of the self in and with and through the body until death; it is also the anthropology, history and psychology of the body and, if one enjoys post-modernist terms, the politics (Foucault), economics (Ong) and geometry (Turner) of bodies.*[16]

Meringkas penjelasan panjang lebar tersebut, ia lalu mengatakan: "*In sum, the sociology of the body is about how we are our bodies, how we live our bodies and our senses, and how we*

[15] Turner, *"The Sociology of the Body,"* 516.
[16] Synnott, *The Body Social*, 262.

use them and die them too."[17] Sosiologi tubuh adalah disiplin yang berupaya menjelaskan tentang bagaimana kita adalah tubuh kita, bagaimana kita menjalani tubuh dan rasa kita, dan bagaimana kita menggunakan dan mati dengannya.

Karena cakupan sosiologi tubuh yang sedemikian luas, maka sebutan "sosiologi tubuh" sebenarnya menjadi penamaan "sepihak" dari para penulis yang kebetulan berasal dari disiplin sosiologi. Dalam literatur yang mengkaji tubuh, terlihat jelas sifat *transdisipliner* studi ini karena terlibatnya berbagai disiplin ilmu sosial dan humaniora, seperti filsafat, psikologi, antropologi, kajian budaya, dan sosiologi sendiri.[18] Masing-masing disiplin memang memiliki batas kajian mereka sendiri, tetapi pada saat yang sama tidak mungkin lagi bagi mereka untuk menutup diri dari temuan dan sudut pandang disiplin lain. Sosiologi tubuh, sebagai sebuah kajian, juga mengadopsi pendekatan yang *trandisipliner* ini.

Dalam sosiologi sendiri, Turner membedakan setidaknya empat perspektif dalam mengkaji tubuh. **Pertama**, perspektif yang berupaya menunjukkan bahwa *body* bukan fenomena natural, melainkan sebuah konstruksi sosial. Pandangan ini digunakan untuk menentang tesis "esensialis" – misalnya bahwa anatomi adalah hal yang esensial untuk membedakan laki-laki dan perempuan. Dibandingkan dengan tiga perspektif lainnya, kebanyakan studi sosiologi tentang tubuh memanfaatkan pendekatan ini. **Kedua**, perspektif yang berupaya menunjukkan tubuh sebagai representasi dari relasi kuasa. Kajian tradisi ini dilakukan dengan membaca tubuh sebagai sebuah teks yang mencerminkan relasi kuasa dalam sebuah masyarakat. Tulisan-tulisan Michel Foucault menjadi rujukan utama tradisi pertama dan kedua ini. **Ketiga**, perspektif

---

[17] Synnott, *The Body Social*.

[18] Lisa Blackman, *The Body: The Key Concepts* (Oxford; New York: Berg, 2008), 7.

yang mengkaji fenomenologi *lived body* atau pengalaman ragawi dalam kehidupan sehari-hari. Kajian fenomonologis tentang tubuh terutama diilhami oleh pemikiran filsuf Perancis Maurice Merleau-Ponty dan karyanya *Phenomenology of Perception* (1982). **Keempat**, perspektif yang mengkaji pertunjukkan ragawi yang keterampilannya diperoleh dari teknik dan latihan yang terus menerus. Tradisi ini terutama dipengaruhi oleh antropolog Amerika Marcel Mauss dan *Body technique*-nya.[19]

Karena banyaknya perspektif yang bisa digunakan dan tidak mungkin diuraikan secara keseluruhan dalam ruang yang terbatas ini, pada bagian berikut tulisan akan difokuskan pada perspektif yang dapat membantu kita dalam membaca secara sosiologis teks *Pedoman Busana Muslimah* yang diterbitkan oleh Universitas Muhammadiyah Yogyakarta.

B. *Docail Body*

Seperti telah digambarkan di depan, ada beberapa cara pandang terhadap tubuh. Salah satunya adalah perspektif yang memandang bahwa tubuh adalah produk dari konstruksi sosial. Anthony Synnot menggambarkan posisi teori ini sebagai berikut:

> *Our bodies and body parts are loaded with cultural symbolism, public and private, positive and negative, political and economic, sexual, moral and often controversial; and so are the attributes, functions and states of the body, and the senses. Height and weight, eating and drinking, making love, gestures and body language, even various diseases, colds or AIDS, are not simply physical phenomena;* ***they are also social*** [cetak tebaldari saya].[20]

Dalam perspektif sosial-konstruksionis, tubuh bukan sesuatu

---

[19] Turner, *"The Sociology of the Body,"* 517–22.

[20] Synnott, *The Body Social*, 1.

yang bersifat 'fitri' (*given*), melainkan sebuah kategori sosial (*social category*) dengan segala makna yang dimuatkan kepadanya oleh berbagai elemen masyarakat dan perkembangan sepanjang waktu. Tubuh, karenanya, bagaikan spong yang mampu menyerap makna tetapi sekaligus sangat politis.

Dengan menempatkan tubuh sebagai sesuatu yang "*socially constructed*", pertanyaannya kemudian adalah bagaimana tubuh dikonsturksi? Salah satu teori yang dapat dirujuk adalah *docile body* yang dikembangkan oleh Michel Foucault. Meskipun Foucault bukan sosiolog, tetapi ia mempunyai kontribusi penting dalam ilmu-ilmu sosial lewat kemampuannya dalam menguraikan penertiban tubuh politik *di, melalui,* dan *terhadap* tubuh ragawi (*the body physical*). Menurut Foucault, kekuasaan berasal dari kuasa atas tubuh (*biopower*) dan atas setiap *detil* dan *detik* kegiatan tubuh (*micro-physics*), dan atas setiap institusi tubuh politik (*body politic*):

> *The historical moment of the disciplines was the moment when the art of the human body was born...What was then being formed was a policy of coercions that act upon the body, a calculated manipulation of its elements, its gestures, its behavior. The human body was entering a machinery of power that explores it, breaks it down and rearranges it. A 'political anatomy', which was also a 'mechanics of power', was being born...Thus discipline produces subjected and practised bodies,'docile' bodies.*[21]

Docile body (tubuh yang jinak) diartikan Foucault sebagai tubuh yang dihasilkan oleh jejaring kekuasaan, *machinary of power* dalam istilah Foucault, yang mencengkeram, meremukkan, dan membentuknya kembali menjadi tubuh yang patuh dan terbiasa menjalankan disiplin itu (*The human body was entering a machinery of power that explores it, breaks it down and rearranges it*).

---

[21] Uraian dan kutipan langsung dalam bagian ini dan selanjutnya saya ambil dari Synnott, 232–35.

Menurut Synnott, Foucault sendiri bukan orang pertama yang mengemukakan konsep *docile body*, tetapi yang istimewa dari Foucault adalah analisisnya tentang 'mekanika kuasa' yang ada di dalam setiap sektor kehidupan masyarakat:

> *The workshop, the school, the army were subject to a whole micro-penalty of time (lateness, absences, interruptions of tasks), of activity (inattention, lack of zeal), of behavior (impoliteness, disobedience), of speech (idle chatter, indolence), of the body ('incorrect' attitudes, irregular gestures, lack of cleanliness), of sexuality (impurity, indecency)...It was a question of making the slightest departures from correct behavior subject to punishment.*

Perlu digarisbawahi bahwa *kekuasaan* yang disebut Foucault menghasilkan *docile body* bukanlah kekuasaan yang memaksa. Ia menyebutnya sebagai *disciplinary power*. Kekuasaan ini tidak *imposed* (diberlakukan), melainkan *inculcated* (diajarkan). Dalam *imposition*, kekuasaan berlaku atas orang yang mungkin saja tidak ingin melakukan perilaku yang diwajibkan; sementara dalam *inculcation*, orang melakukannya dengan 'kesadaran' [baca: yang terkonstruksi]. Dalam kalimat Lisa Blackman:

> *Disciplinary power is therefore a form of power that does not prohibit or constrain. Rather it acts on and through an individuals' self-forming practices so that individuals come to want or desire certain ways of being and doing for themselves. It works, Foucault suggests, through the ways in which norms and regulatory ideals become incorporated into subjects' internal forms of self-monitoring and self-regulation.*[22]

Menurut Gutting,[23] dalam *Discipline and Punish* Foucault mengemukakan tiga cara modern untuk menghasilkan tubuh yang

---

[22] Blackman, *The Body,* 22.

[23] Uraian dan kutipan langsung dari Foucault tentang tiga teknik kuasa ini saya rangkum sepenuhnya dari Gary Gutting, *Foucault: A Very Short Introduction* (Oxford, UK; New York: Oxford University Press, 2005), 85–87.

self-regulated (*docile body*) ini: **Pertama**, *hierarchical observation* atau pengamatan berjenjang. Dasar metode ini adalah fakta bahwa kita dapat mengendalikan perilaku seseorang dengan mengawasi mereka. Arsitektur penjara Panoptik adalah model yang paling baik mencontohkan metode ini. Dengan menara pengawas ada di tengah, lampu diarahkan ke kamar-kamar narapidana, dan para narapidana tak punya kemampuan melihat sipir di dalam menara pengawas, maka berjalanlah kuasa ini tanpa kemampuan si napi untuk menghindar. Ia dipaksa mendisiplinkan dirinya karena ia tidak tahu kapan ia diawasi dan kapan tidak. Ia akan berperilaku baik bahkan bila menara itu tidak dihuni.

Menariknya, menurut Foucault, pengawasan panoptik ini menjadi model dalam masyarakat modern. Teknik mendisiplinkan yang biasa diberlakukan bagi para penjahat ini kemudian dipakai oleh banyak lembaga kontrol modern: barak militer, pabrik, ruang rumah sakit, bahkan sekolah. Disiplin penjara bahkan merasuk ke berbagai ruang masyarakat modern. Kita hidup, kata Foucault, dalam suatu *carceral archipelago* (masyarakat yang menjadi bagian dari penjara). Masyarakat Nusakambangan!

Teknik **kedua** adalah *normalizing judgment*, normalisasi (lebih tepatnya "standarisasi"). Orang dinilai tidak berdasarkan ukuran intrinsik pribadinya tetapi berdasarkan perbandingan dengan orang lain. Anak tidak hanya dituntut untuk bisa membaca, tetapi ia harus memiliki kemampuan membaca yang rata-rata dengan anak lain; ia tidak cukup belajar berhitung, tetapi ia arus punya kemampuan berhitung yang rata-rata dengan anak lain. Model ini mencengkeram juga di hampir setiap kehidupan kita. Normalisasi dalam banyak kasus melahirkan banyak kategori "abnormal" di masyarakat. Obesitas, misalnya, adalah kategori yang dibuat bukan berdasarkan pada penilaian intrinsik pribadi orang yang memiliki

bobot tubuh tertentu tetapi ia dianggap "menderita obesitas" karena "rata-rata" orang lain tidak memiliki proporsi berat dan tinggi badan seperti dia.

Teknik **ketiga** yang digunakan adalah *examination*, ujian. Teknik ini adalah teknik gabungan antara teknik pertama dan kedua, antara oberservasi dengan standarisasi. "It is," kata Foucalt:

> *'a normalizing gaze [that] establishes over individuals a visibility through which one differentiates them and judges them'. The examination is a prime locus of modern power/knowledge, since it combines into a unified whole 'the deployment of force and the establishment of truth'*[24]

Dengan adanya ujian, maka orang kemudian terdata, teridentifikasi, dan mereka yang punya kekuasaan bisa menjalankan kuasa atas tubuh seseorang berdasarkan catatan ujiannya tersebut. Di Indonesia, kini kita sibuk dengan standar kelulusan UNAS, standarisasi profesi (sertifikasi guru dan dosen), dan semisalnya, yang menunjukan betapa kuasa-nya pemerintah kita atas tubuh warganya melalui mekanisme-mekanisme normalisasi, standarisasi, sertifikasi, dan ujian nasional.

Tulisan-tulisan Foucault dalam *Discipline and Punish,* yang sebagian isinya baru saja kita diskusikan, dan tulisannya dalam jild pertama buku *History of Sexuality* dapat disebut sebagai wujud dari proyek arkeologi pengetahuannya tentang *discursive formations* (bentuk-bentuk wacana).[25] Foucault ingin membongkar struktur epistemik modern dan bagaimana struktur epistemik, yang berupa *knowledge,* itu menjadi rejim penguasa. Dalam istilah Foucault: *knowledge/power!,* pengetahuan dan kekuasaan adalah

---

[24] Gutting, 86.

[25] Joseph Rouse, "Power/Knowledge," dalam *The Cambridge Companion to Foucault* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 96, http://dx.doi.org/10.1017/CCOL0521840821.

dua sisi mata uang yang tak terpisahkan. Kekuasan itu tidak mesti memaksa, tetapi dalam bentuk pengetahuan. Menanamkan pengetahuan tertentu kepada seseorang adalah cara terbaik untuk menguasainya.

Satu poin penting lagi perlu ditambahkan, bahwa analisis tubuh yang dilakukan oleh Foucault bukanlah analisis yang netral-gender. Seperti ditegaskan Synnott:

> *One important point should be added here, that Foucault's theory of power is not gender-neutral. Power in patriarchal society is male; thus the term 'bio-politics' conceals the reality of male power over female bodies, and particularly over female sexuality. The phrase 'Discipline and Punish' is therefore gender-specific: the discipline and the gaze are male.*[26]

Kekuasaan di dalam masyarakat yang patriarki adalah kekuasaan laki-laki. Istilah *biopolitics* menunjukkan kekuasaan laki-laki atas tubuh perempuan.

Selain gagasan-gagasan Foucault dalam *Discipline and Punish*, gagasan-gagasannya yang relevan dengan pembahasan kita sekarang adalah tulisannya tentang medikalisasi tubuh. Dalam *The Birth of the Clinic (1973)*, Foucault berupaya menunjukkan bagaimana pengetahuan dan praktik medis menghasilkan tubuh dan menempatkannya dalam sebuah jaringan kelembagaan yang berfungsi pada level mikro manancapkan kekuasaan medis pada tubuh.[27] Pengetahuan medis merebut otoritas orang atas tubuhnya seperti tercermin dalam pernyaatan ironis pasien di rumah sakit, "kapan saya akan pulang?"

---

[26] Synnott, *The Body Social*, 234–35.

[27] Bryan S. Turner, *Regulating Body: Essays in Medical Sociology*, New York; Routledge, 2002, h. 53

Pada bagian berikut, kita akan mencoba melihat elemen-elemen kekuasaan (*knowledge/power*) dalam berbagai mode pengetahuan disipliner, medis, dan *gendered*, yang ikut berperan dalam sebuah buku yang secara sekilas tampil dengan baju agama dan otoritas agama.

C. Buku Panduan Busana Muslimah

> *The power to punish is not essentially different from that of curing or* ***educating*** *[Foucault]*[28]

Buku *Panduan Busana Muslimah* diterbitkan dalam bentuk buku saku kecil setebal 32 halaman pada akhir tahun 2001. Seperti kita ketahui, tahun-tahun itu adalah tahun-tahun awal Reformasi saat kebebasan dalam berpolitik kembali dinikmati oleh rakyat Indonesia. Rejim Soeharto yang berkuasa selama tiga dekade dapat digulingkan oleh gerakan rakyat yang dipelopori oleh para mahasiswa.

Bukan hanya rakyat secara umum yang menikmati kebebasan ini. Secara khusus, kebebasan itu juga dinikmati oleh kelompok-kelompok yang selama Soeharto berkuasa selalu ditekan suaranya: kelompok-kelompok kritis pro-demokrasi, kelompok berideologi kiri yang sering dituduh sebagai komunis, dan kelompok kanan Islam yang sering dituduh sebagai fundamentalis. Kebebasan kelompok Islam dapat terlihat dari lahirnya puluhan partai politik Islam yang ikut bertanding dalam pemilu 1999 dan melahirkan salah satu kekuatan baru politik Islam di Indonesia: Partai Keadilan Sejahtera. Buku *Panduan Busana Muslimah,* ringkasnya, adalah bagian dari euforia ini dan jika melihat ke belakang adalah lanjutan dari serangkai gerakan ideologi Islam yang ikut bergerilya di bawah penindasan Soeharto.

---

[28] José Guilherme Merquior, *Foucault* (University of California Press, 1985), 96.

Sala satu cara Soeharto menekan kekuatan oposisi adalah memberangus simbol-simbol ideologi mereka dan menyeragamkan Indonesia ke dalam versi sekularisme Pancasila Soeharto. Partal-partai Islam dibubarkan dan disatukan. Demikian pula dengan simbol-simbol yang lain. Pakaian Islam, waktu itu, juga menjadi ancaman bagi rejim ini dan 'kerudung' (sebelum lahirnya jilbab) dilarang dipakai.

Pada tahun-tahun 1980-1990 gerakan-gerakan Islam yang diilhami dari Revolusi Islam Iran mulai menebarkan pengaruhnya di sekolah-sekolah dan membawa iklim perlawanan terhadap sekularisasi Soeharto. Ide-ide mereka mulai mereka merasuk ke sekolah-sekolah dan salah satunya terwujud dalam gerakan jilbab. Seperti yang didokumentasikan dengan baik oleh Alwi Alatas dan Fifrida Desliyanti, percikan-percikan konflik nilai dan ideologi mulai muncul akibat gerakan-gerakan ini. Benturan antara pihak sekolah dan siswi-siswi yang berjilbab mulai terjadi di sana-sini, ada yang hendak dikelompokkan dalam satu kelas khusus, ada yang dipaksa melepas jilbab, sampai dengan mereka yang dipaksa pindah sekolah (dikeluarkan).[29]

Puncak dari benturan-benturan berkepanjangan, baik melalui mediasi inter-personal maupun yang melibatkan pengadilan, akhirnya mencapai klimaks pada tahun 1991 dengan keluarnya Surat Keputusan menteri pendidikan dan kebudayaan yang menyatakan bahwa "siswa putri (SMP dan SMA) yang karena keyakinan pribadinya menghendaki penggunaan pakaian seragam sekolah yang khas dapat mengenakan pakaian seragam khas [tersebut]..."[30] Sejarah jilbab di Indonesia lalu memasuki tahapan baru: jilbab sebagai identitas perempuan Muslimah.

---

[29] Alwi Alatas dan Fifrida Desliyanti, *Revolusi jilbab: kasus pelarangan jilbab di SMA negeri se-Jabotabek, 1982-1991* (Jakarta: Al-I'tishom Cahaya Umat, 2001).

[30] Alatas dan Desliyanti, 74.

Sepuluh tahun setelah itu, tampaknya suasana berubah. Jilbab yang dulu dipakai sebagai bentuk perlawanan, dipakai dengan penuh kesadaran oleh para pemakainya dengan mengorbankan kepentingan pribadi mereka, seperti yang terbaca dari kisah-kisah dramatis ketika sekolah mengusir mereka dan orang tua memarahi mereka, pada tahun 2000an sudah menjadi hal yang biasa. Hal ini dapat terbaca baik dari motif terbitnya buku dokumentasi *Revolusi Jilbab* maupun dari buku *Panduan Busana Muslimah.*

Dalam kata pengantarnya, penulis mengajukan pertanyaan retoris setelah upayanya mendokumentasikan perjuangan para "jilbaber" generasi pertama, "Adakah generasi yang belakangan menghargai apa yang telah mereka lakukan? Walaupun hanya dengan menjaga nilai-nilai Islam yang telah mereka warisi?"[31] Penulis tampaknya menemukan fenomena "tak diharapkan" dalam generasi 2000an dengan kalimat itu. Ia selanjutnya meminjam penuh gugatan Majalah Ummi pada jilbaber tahun 2000an:

> Kali ini kami cuma ingin bertanya, apa maumu wahai para siswi? Pendahulu-pendahulu Anda telah berkorban begitu banyak sehingga SK tersebut akhirnya keluar. Bertanyalah kepada mereka tentang rasanya diinterograsi di ruang BP, tidak boleh belajar dan ikut ujian... atau sudah lupakah tentang wanita-wanita berjilbab yang difitnah menebar racun?[32]

Buku *Panduan Busana Muslimah* juga terbit dalam suasana demikian:

> Aku prihatin dan sedih dengan penampilanmu dari hari ke hari. Aku akui dirimu selalu dibalut kecantikan dan keindahan sehingga semua orang terpesona olehmu...[33]

---

[31] Alatas dan Desliyanti, 8.

[32] Alatas dan Desliyanti, 9.

[33] Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, Buku Panduan Muslimah, 3.

Jadi, setelah sepuluh tahun, terlihat ada yang berubah dengan jilbab dan perempuan yang berjilbab. Kita tidak akan membahas perubahan ini dalam kesempatan ini dan kita akan kembali ke buku *Panduan Busana Muslimah.*

1. *Knowledge/Power*

Salah satu institusi kekuasaan terpenting dalam *disciplinary power* yang dikonsepkan oleh Foucault adalah lembaga pendidikan, semisal universitas. ***Pertama***, lembaga ini bersifat hirarkhis. Ada dosen yang statusnya lebih tinggi daripada mahasiswa. Demikian pula ada rektorat yang memiliki kekuasaan administratif serta ada mahasiswa dan dosen yang rentan terhadap kuasa adminsitrasinya. ***Kedua***, lembaga ini adalah lemabaga yang paling relevan jika benar bahwa *knowledge/power*. Lembaga ini adalah lembaga pengetahuan dan dengan sendirinya adalah lembaga kuasa.

Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, yang menerbitkan buku *Panduan Busana Muslimah*, secara sadar atau tidak memegang kuasa tersebut dan ini tergambar dari judul buku ini sendiri: *panduan*. Universitas memmpunyai kekuasaan untuk "memandu" dan mahasiswi perlu dipandu untuk menemukan kebenaran yang dikonstruksinya.

2. *Disciplinary Power*

Seperti disebutkan di depan, *disciplinary power* bukanlah kuasa yang memaksa (*imposed*), melainkan kekuasaan yang sifatnya formatif, membentuk, melalui *inculcation* (pengajaran). Buku ini adalah cerminan kuasa *disciplinary* itu karena buku ini tidak mewajibkan. Kekuasan yang bersifat mewajibkan di UMY sudah ada sendiri, yaitu peraturan universitas yang mewajibkan mahasiswi untuk berjilbab:

> Kita mengharapkan [melalui buku ini] -- terlepas dari peraturan yang dikeluarkan oleh pimpinan universitas – tentulah saudari-saudari kita di Universitas Muhammadiyah Yogyakarta memakai busana muslimah berlandaskan keimanan dan *kesadarannya* sebagai seorang Muslimah...[34]

Yang dituju oleh buku ini adalah penciptaan "kesadaran", sama seperti pelatihan disiplin di penjara agar *the bad body* menjadi baik dan "normal".

3. *Medicalized Body*

Buku *Panduan Busana Muslimah*, walaupun masih secara tradisional menggunakan dalil-dalil agama di sana-sini, menariknya menggunakan apa yang oleh Foucault disebut sebagai medikalisasi tubuh. Kepemilikan atas tubuh kini telah diintervensi oleh pengetahuan-pengetahuan medis. Pengakuan atas kuasa medis ini, dalam *Panduan Busana Muslimah*, terbaca dengan jelas pada halaman 10 sampai 16. Cukup menarik karena 7/30 halaman (23 persen) dari buku yang ditujukan untuk menciptakan "kesadaran" perempuan agar berjilbab, malah menggunakan kuasa medis.

4. *Gendered Power*

Seperti yang juga telah disebutkan di depan, apa yang selalu dibahas oleh Foucault sebagai *disciplinary power* bukanlah kekuasaan yang netral dari gender. Buku ini jelas mencerminkan itu. Penulis yang anonim dalam buku ini jelas "mengkelaminkan" dirinya laki-laki. "Wahai *saudariku* Muslimah tercinta. Aku bukanlah orang lain bagimu. *Aku saudaramu.*"[35]

Padahal, buku demikian tidaklah harus ditulis laki-laki. Kita sebenarnya dapat memilih gender perempuan bila menilik bahwa

---

[34] Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, iv.

[35] Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 1.

ada perempuan-perempuan berjilbab dan taat di UMY dan bisa mengajak (berdakwah) sesamanya untuk berjilbab. Tetapi karena struktur ber-gender (*gendered structure*) itu ada di alam bawah sadar, maka pemilihan gender laki-laki dalam buku ini pun tak terelakkan.

Kesimpulan

Dalam kesempatan studi dan rentang makalah yang relatif terbatas ini, barangkali tulisan ini agak timpang dari perimbangan teoretis dan praktis. Tetapi, setidaknya, makalah ini telah menunjukkan bahwa apa yang diteorisasikan dalam sosiologi tubuh sesungguhnya menjanjikan analisis yang menarik bila ditarik dalam isu-isu yang sekilas tampak agamis padahal bernilai sosiologis.

Studi *exemplary* (kajian yang hanya bersifat penjajakan karena tugas kuliah) yang dilakukan terhadap kasus buku *Panduan Busana Muslimah*, memberikan inspirasi agar studi sosiologi tubuh yang juga masih diuraikan secara singkat dalam makalah ini bisa dikembangkan lebih lanjut. Sebagai sebuah studi sosiologi, tentu tidak sempurna jika hanya berhenti pada pembacaan teks.

Di waktu ke depan, studi tubuh perlu diperdalam dengan studi lapangan: ekonomi jilbab, jaringan kapitalisme pakaian perempuan, jilbab in *everyday life*, jilbab sebagai tren (*Jilbab Manohara, Jilbab Riyanti)*, dan semisalnya harus dipertimbangkan dalam studi yang baik tentang tubuh. Semoga dalam waktu dekat hal-hal ini bisa diwujudkan untuk menindak-lanjuti makalah ini.

BAGIAN IV

FIKIH DIFABEL

Bab 16
Fikih Disabilitas: Dari Dispensasi ke Advokasi

Hal paling menantang dalam sebuah topik baru semisal "Fikih dan Disabilitas" adalah bagaimana kita membatasi diri untuk membicarakan hal-hal yang benar-benar dalam cakupan studi kita dan apa yang di luarnya. Tantangan berikutnya adalah memastikan bahwa kita berbicara dengan istilah yang tepat, karena dari batasan-batasan istilah inilah pembicaraan dapat berlangsung di atas relnya. Tantangan lainnya adalah memastikan bahwa kita tidak membicarakan sesuatu yang sudah dibicarakan oleh orang lain. Ini adalah tantangan yang lebih berat, karena sebagai kontributor baru dalam diskusi disabilitas, saya ingin memberikan kontribusi yang benar-benar melangkah maju dari apa yang sudah dicapai. Berdasarkan tantangan-tantangan tersebut, barulah kita bisa memutuskan secara lebih baik apa yang akan kita fokuskan dalam tulisan ini.

Berdasarkan riset pendahuluan, saya akan terfokus pada upaya mengidentifikasi pendekatan yang diberikan oleh literatur Fikih terhadap isu-isu disabilitas dan apa yang seharusnya Fikih berikan pada konteks sosial kontemporer – khususnya yang terkait dengan perlindungan Hak Asasi Manusia dan ratifikasi konvensi internasional tentang hak-hak bagi penyandang disabilitas. Meskipun sedikit 'normatif', saya tidak menulisnya dari ruang

hampa. Usulan ini selaras dengan usulan-usulan reformasi Fikih untuk membuat Fikih lebih responsif terhadap isu-isu kontemporer dalam bidang hak asasi manusia dan kesejahteraan mereka.

Membatasi Istilah

Kita hanya bisa berbicara dalam batas-batas bahasa, sebuah logosentrisme. Dalam kasus 'disabilitas', batas-batas bahasa inilah yang justru membuat diskusi kita menjadi lebih sulit. Bahasa yang kita gunakan, Bahasa Indonesia, memiliki istilah-istilah yang tak disepakati karena persoalan sensitivitas dan ideologi yang terkait. Dulu, kita mengenal dan menggunakan begitu saja istilah "penyandang cacat". Bersamaan dengan perubahan kontes sosial, istilah tersebut dianggap tak lagi pantas, tidak sensitif, dan diskriminatif. Kemudian muncul istilah lain, seperti 'tuna', dan berbagai istilah lain yang akhir-akhir ini saling bertarung untuk menjadi istilah 'resmi' bagi mereka yang mempunyai kelainan fisik dan/atau mental, yang dapat mengganggu atau menjadi rintangan untuk melakukan sesuatu secara selayaknya. Mulai dari *handicap*, difabel, penyandang disabilitas, sampai dengan *narahandaya*, dan lain-lain.

Dalam Bahasa Inggris, istilah yang paling sering digunakan adalah *people with disabilities*, di samping *handicapped* dan *disabled*. Undang-undang Disabilitas di Amerika Serikat (*American with Disabilities Act* atau ADA) mendefinisikan *disability*, salah satunya, sebagai "*a physical or mental impairment that substantially limits one or more of the major life activities of such individual*".[1] Definisi dalam Undang-undang Penyandang Cacat No. 4/1997[2] tampaknya juga

---

[1] ḥttp://www.ada.gov/arcḥive/adastat91.ḥtm#Ancḥor-Sec-47857 (diunduh 06 November 2011).

[2] www.pendidikan-diy.go.id/file/uu/uu_4_1997.pdf (diunduh 06 November 2011).

mengacu kepada definisi ADA tersebut. Di Amerika, istilah *disabled* dan *disability* masih tetap digunakan secara umum walaupun sejak decade 1980-an ada usulan untuk menggantikannya dengan istilah yang lebih ramah, *differently abled*.[3]

Karena sudut pandang yang hendak disajikan dalam makalah ini adalah Fikih, kita tidak mungkin berbicara tanpa mengacu kepada istilah dalam Bahasa Arab. Menurut penelitian-penelitian terdahulu, tidak ada istilah dalam Bahasa Arab klasik, bahasa literatur Fikih, yang sepadan dengan istilah *handicapped* atau *disabled*. Bahasa Arab tidak mengelompokkan mereka yang *a'ma* (tunanetra), *aṣamm* (*tunarungu*), *abkam* atau *akhras* (tunawicara), *a'raj* (tunadaksa), dalam satu istilah. Istilah *mu'awwaq* yang kini banyak dipakai untuk menerjemahkan *disabled* dalam bahasa Arab modern, tidak dipakai di masa lalu.[4]

Karena bahasa Arab klasik dalam literatur Fikih tidak mengenal istilah *mu'awwaq,* maka untuk mencari bab disabilitas dalam khazanah Fikih mau tidak mau harus mengacu kepada kondisi-kondisi khusus tersebut atau mencari istilah yang secara makna bisa mewakili pengertian modern kita tentang disabilitas. Rispler-Chaim mengusulkan agar kita juga memperhatikan istilah seperti *marīd* (sakit). Sebab kondisi sakit bisa mengakibatkan disabilitas baik yang temporer maupun permanen. Ketika Fikih berbicara tentang *salāt al-marīḍ* (cara salat orang yang sakit) maka kondisi orang yang tidak bisa menunaikan salat secara wajar karena sakit bisa menjadi kondisi permanen. Kalau tidak bisa berdiri, duduklah. Kalau tidak bisa duduk, berbaringlah. Kalau tidak bisa bergerak,

---

[3] ḥttp://www.pḥrases.org.uk/meanings/111450.ḥtml (diunduh 06 November 2011). Istilah inilah yang kemudian diadopsi menjadi "difabel" di kalangan aktivis hak-hak penyandang disabilitas.

[4] Vardit Rispler-Chaim, *Disability In Islamic Law*, Dordrecht (The Netherlands): Springer, 2007, h. 3.

mengediplah. Kondisi ini sama dengan kondisi beberapa jenis disabilitas dan kita bisa membicarakan Fikih disabilitas dengan mengacu kepada bab-bab ibadah si *marīḍ*.

Literatur Fikih dan Disabilitas

Survei literatur Fikih tentang isu-isu disabilitas yang dilakukan oleh Rispler-Chaim barangkali adalah survei yang paling lengkap yang pernah ditulis di bidang ini. Dalam buku *Disability in Islamic Law*, Rispler-Chaim membahas secara rinci, menelisik setiap pasal dalam bab-bab klasik Fikih untuk menemukan bagaimana hukum Islam menetapkan aturan-aturan khusus bagi mereka yang karena gangguan dalam fisik dan mentalnya tidak bisa dituntut untuk mengerjakan aturan-aturan ibadah secara normal.

Rispler-Chaim sendiri menulis topik ini karena ia memiliki segudang materi dari hasil penelitiannya yang terdahulu tentang dunia kesehatan dalam masyarakat Islam. Dalam kasus penyandang disabilitas dalam Fikih, ia menyimpulkan bahwa, **pertama**, disabilitas dibicarakan sebagai sesuatu yang datar-datar saja, tanpa emosi, karena fakta disabilitas adalah bagian dari kehendak Allah yang harus diterima.

> *... the disabilities are always mentioned as a matter of fact, as part of the reality that people are meant to live in, as a result of the divine wisdom and planning with which Allah manages the creation. No emotional attitude, such as remorse, anger, despair, or disappointment, accompanies any of the discussions of disabilities within the legal literature.*[5]

Kedua, terhadap para difabel, Fikih menunjukkan sikap toleran, menerima mereka apa adanya, mengakomodasi kebutuhan khusus mereka, hingga memaklumi bila mereka tidak bisa memenuhi

5 *Ibid.*, h. 93.

kewajiban-kewajiban keagamaan seorang Muslim. Sebab, dalam perspektif agama mereka, kecacatan bukan hukuman, melainkan ujian saja dari Allah memperkuat iman mereka.

Dispensasi Fikih

Bab	Jenis Difabilitas	Dispensasi
Ṯaharah	Sakit jiwa (*ma'tūh*), gila (*majnūn*), hilang akal, dan semisalnya.	Tidak berkewajiban segala jenis ibadah
	Lumpuh	Jika tidak ada yang membawakan air, cukup dengan *tayammum*.
Salat	Tidak mampu berdiri	Berbaring
	Hilang akal	Tidak perlu mengganti
	Orang sakit pada umumnya	Kerjakan semampunya.
Menghadap kiblat	Buta	Menghadap ke mana saja ia yakin.
Salat Jumat	Buta, lumpuh, ketuaan, dan kondisi keamanan.	Tidak wajib jumatan, tetapi tetap salat zuhur di rumah. Berdasar kaidah: *Hifzh al-'adami afḍal min hifzh al-jamā'ah.*
Imam	Tunarungu, tunanetra, tunadaksa, dll.	Tidak ada kesepakatan mengenai keabsahan imamah mereka.
Puasa	Sakit temporer Sakit permanen (orang tua)	Mengganti di hari lain Membayar denda
Haji	Sakit yang menghalanginya pergi haji	Ia tidak perlu pergi sendiri dan kalau secara ekonomi mampu, ia wajib membayar orang sebagai untuk mewakilinya.
Zakat	Sakit jiwa	Tidak wajib

Kesimpulan Rispler-Chaim tersebut dapat kita lihat dalam hampir semua bab Fikih. Bagi kita yang terbiasa dengan literatur Fikih tentu tidak terkejut dengan temuan dan kesimpulan tersebut. Salah satu kaidah utama dalam Fikih (*al-qāidah al-fiqhiyyah*)

adalah *al-masyaqqa tajlib al-taysīr*,[6] kesulitan dalam hukum Islam justru mengakibatkan kemudahan. Kita dapat juga menerjemahkan kaidah ini sebagai "disabilitas menjadi alasan untuk diberikannya dispensasi."

Kaidah Fikih sendiri memang lahir dari proses induksi terhadap pasal-pasal Fikih yang memberikan banyak dispensasi dalam kondisi-kondisi khusus, baik dalam hal ibadah, muamalah, maupun dalam hal jinayah (pidana). Dalam Tabel Dispensasi di atas,[7] kita bisa melihat beberapa jenis kesulitan/disabilitas dan dispensasi yang diberikan oleh Fikih.

Menuju Fikih 'Advokasi'

Dari gambaran tersebut, dapat kita simpulkan bahwa sejauh literatur Fikih yang menjadi acuan, maka pendekatan Fikih terhadap penyandang disabilitas adalah melalui pemberian dispensasi. Pendekatan demikian, untuk konteks zaman dahulu, barangkali sudah lebih dari cukup. Tetapi, jika dilihat dari ukuran-ukuran sekarang, tindakan memberikan dispensasi tidak cukup karena tindakan tersebut membiarkan saja si difabel dalam ketidak-berdayaannya. Fikih yang demikian hanya menyentuh aspek kewajiban difabel sebagai *mukallaf* tetapi melupakan hak-hak difabel sebagai manusia.

Padahal pada saat ini, terutama yang terkait dengan *Convention on the Rights of Persons with Disabilities*[8], UU Penyandang Cacat No.4 Th. 1997, dan terutama sekali dengan telah diratifikasinya konvensi hak-hak penyandang disabilitas oleh Indonesia baru-baru ini, sikap

---

[6] 'Izzat 'Ubayd al-Da'âs, al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah ma'a al-Syarẖ al-Mūjaz, Beirut: Dâr al-Tirmidzi, 1989, h. 40.

[7] Tabel ini dirangkum dari temuan-temuan Vardit Rispler-Chaim, *Disability In Islamic Law.*

[8] ḥttp://www.un.org/disabilities/default.asp?id=150 (diakses 6 November 2011)

memberikan dispensasi saja tidak cukup. Fikih, dalam statusnya sebagai hukum, tertinggal selangkah dari berbagai hukum 'buatan manusia' tersebut.

Ketertinggalan Fikih dalam isu disabilitas disebabkan oleh ketertinggalan para Faqih dalam merespons perkembangan zaman. Salah satu contoh ijtihad yang progresif adalah fatwa Syaikh Tantawi pada tahun 2000 yang mengharuskan adanya petugas bahasa isyarat di samping khatib untuk menerjemahkan khotbah bagi jamaah yang tuna rungu. Fatwa Tantawi membatalkan fatwa yang lebih lama yang melarang penerjemah bahasa isyarat karena ia mengganggu kekhusyukan jamaah non tunarungu. Pada akhirnya, fatwa Tantawi sukses dilaksanakan dan jamaah tuna rungu begitu terharu karena untuk pertama kali dalam hidupnya mereka bisa mengetahui isi khotbah.[9]

Ada dua faktor yang dalam kasus hak-hak difabel ini tak terjawab dengan baik oleh Fikih. **Pertama**, Fikih terlalu terfokus kepada pemenuhan kewajiban manusia, dan bukan pada haknya. Menurut definisi, Fikih adalah "ilmu tentang perbuatan *mukallaf*, menurut dalil-dalil khusus yang terkait dengan perbuatan itu." Perhatikan kata *mukallaf* dalam definisi ini. Istilah *mukallaf*, yang berarti "yang diberi beban/kewajiban", sudah menunjukkan watak Fikih yang berorientasi kewajiban, bukan hak.

Kedua, karena subjek hukum Fikih adalah perorangan, maka Fikih tidak menyentuh kewajiban institusional. Dalam kenyataan kehidupan, kemampuan seseorang untuk melaksanakan atau meninggalkan kewajiban banyak tergantung kepada institusi-institusi tempat ia berada. Kewajiban haji, misalnya, tergantung kepada bagaimana institusi-institusi negara asal dan negara tujuan dalam pelaksanaannya. Kalau salah satu syarat *istitā'ah* haji adalah

---

[9] Vardit Rispler-Chaim, *Disability In Islamic Law*, h. 24-25.

amannya perjalanan, maka keamanan itu di luar kewajiban individu. Keamanan malah merupakan 'hak' individu dari kewajiban institusi negara dalam memberikan rasa aman bagi warganya. Jika Fikih tidak mengaitkan kewajiban dengan hak individu, maka Fikih akan selalu gagal mewujudkan *maqāṣid al-syari'ah*. Saya belum tahu bagaimana Fikih yang berorientasi individual ini mengoperasikan kaidah *taṣarruf al-imam bi al-ra'iyyah manūt bi al-maṣlaḥah* dalam konteks negara modern.

Bab 17
Kiai Afif dan Pandangan NU Tentang Difabel

Sebagai orang NU, tentu saya mengenal baik nama Kiai Afifudin Muhajir, meskipun belum mengenal beliau secara langsung. Kutipan-kutipan pikiran beliau di media, saya ikuti dan cermati. Kapasitas keilmuannya tidak hanya saya baca dari tulisan, tetapi juga saya dengar dari teman-teman yang berinteraksi langsung dengan beliau. Sampai akhir 2017, saya tak pernah bertemu langsung dan hanya menjadi 'pengagum rahasia' saja.

Ketika NU menggelar hajatan Munas Alim Ulama di Lombok, November 2017, saya datang dengan tujuan lain: Pertama, saya mengantarkan juru bahasa isyarat dari Pusat Layanan Difabel UIN Sunan Kalijaga yang akan menjadi juru bahasa isyarat pertama dalam sejarah Munas NU; Kedua, 'mengawal' isu difabel yang saat itu menjadi materi di salah satu komisi Bahtsul Masail. Mungkin lebih tepatnya bukan 'mengawal', tetapi 'menonton'. Ada teman-teman aktivis difabel, seperti Cak Fu dan Mbak Ipung, yang jauh-jauh ke Lombok khusus untuk mengawal aspirasi mereka. Saya bukan pengurus NU, jadi saya tidak berharap banyak selain menjadi penonton yang baik. Namun, alhamdulillah, di luar dugaan saya malah mendapatkan bonus. Di forum itulah saya melihat dan mendengar langsung Kiai Afif berbicara di Komisi Maudu'iyah yang

membahas difabel. Pertemuan itu singkat, tetapi mengkonfirmasi apa yang selama ini saya bayangkan tentang kapasitas keilmuan beliau yang luas dan mendalam.

NU dan Difabel

Izinkan saya terlebih dahulu menjelaskan konteks pertemuan tersebut agar kontribusi penting Kiai Afif dalam pembahasan disabilitas dapat saya soroti. Sebagai organisasi keagamaan yang sering diklasifikasikan tradisional, masuknya isu disabilitas adalah hal yang menarik. Saya sedang menyiapkan tulisan khusus dan rinci tentang ini di publikasi lain, tetapi saya bisa ceritakan gambaran umumnya di sini.

Isu disabilitas dalam Islam adalah tema yang relatif baru. Di Indonesia, isu ini baru mendapatkan perhatian secara khusus tahun 2011 ketika teman-teman di UIN Sunan Kalijaga menyelenggarakan seminar Islam dan Disabilitas. Seminar itu mencoba menggali pandangan Islam terhadap difabel sebagaimana yang terekam dalam literatur Tafsir, Hadits, Sejarah dan Fikih. Sebagai upaya awal, kontribusinya baru pada level yang "usul", pokok-pokok saja.

Upaya itu kemudian dilanjutkan secara lebih rinci dalam berbagai 'proyek ilmiah', mulai dari skripsi sampai dengan publikasi buku. Pada tahun 2015, teman-teman saya di Fakultas Syariah menerbitkan sebuah buku yang berjudul Fikih Ramah Difabel yang lebih merinci dari apa yang didiskusikan pada seminar 2011.[13] Meski belum bisa mencakup segala 'agenda' diskusi terkait disabilitas dalam Fikih, langkah ilmiah tersebut perlu diapresiasi karena upaya 'kompilatif'-nya.

Nah, dalam arus perkembangan studi Islam dan disabilitas inilah isu-isu disabilitas mulai masuk ke 'lingkungan NU'. Awalnya,

isu ini masuk lebih dari 'pintu' praktis. Tahun 2016 di Jogja, ada gerakan rumah ibadah ramah difabel yang dipimpin Pak Setia Adipurwanta dari Dria Manunggal. NU disasar gerakan ini sebagai salah satu *stake holder* rumah ibadah. Masuknya isu difabel disambut baik oleh Mas Kiai Imam Aziz yang saat itu menerima aspirasi teman-teman difabel di Yogyakarta.

Mas Kiai Imam, yang kebetulan menjadi ketua Lajnah Bahtsul Masail dan sekaligus panitia Munas Alim Ulama NU di Lombok segera melakukan langkah-langkah untuk mengakomodasi isu ini. Di antaranya meminta LBM PBNU untuk menyelenggarakan FGD dan diskusi materi pada saat Pra-Munas di Purwakarta. Ketika isu difabel dibawa ke Lombok, materinya sudah cukup 'matang' untuk dibahas para kiai.

Munas Lombok dan Kiai Afif

Meskipun materinya sudah disiapkan dengan baik, pagi itu diskusi difabel di Komisi Mauduiyah Bahtsul Masail berlangsung cukup 'hangat'. Maklum, isu difabel ini meskipun bukan isu sensitif seperti gender, nikah beda agama, atau isu-isu liberal lain, sesungguhnya mengandung 'liberalisme'nya sendiri. Misalnya, ketika forum membahas definisi difabel sebagai "orang yang memiliki perbedaan cara" (*diffrently abled*) sebagai ganti dari "orang yang tidak bisa" (*disabled*), salah satu peserta sempat membawa definisi ini kepada homoseksualitas.

Kurang lebih si kiai muda yang mengangkat relasi disabilitas dan homoseksualitas ini mengatakan, "Definisi difabel sebagai individu yang memiliki cara berbeda dalam melakukan sesuatu ini menarik. Jika disepakati, maka definisi ini bisa kita perluas untuk membela hak-hak mereka yang 'memiliki cara berbeda' dalam

orientasi seksual." Saya akui, tidak ada yang salah dengan cara berpikir ini. Bisa saja. Karena pembelaan terhadap hak difabel juga beririsan dengan pembelaan hak individu, liberty. Tetapi, tentu saja saya 'ketir-ketir' kalau dampaknya akan menjegal isu difabel.

Sebab, sebelumnya, isu difabel adalah isu yang 'aman'. Dalam diskusi-diskusi di FGD maupun di Pra-Munas, nyaris tidak ada 'perlawanan'. Meskipun masjid NU tidak ramah difabel dan Fikih NU juga mungkin mendiskriminasi difabel, tetapi kritik aktivis difabel diterima sebagai kritik yang konstruktif. Kalau masjid NU menjadi ramah difabel, tidak ada yang dirugikan sama sekali dari NU sebagai jamaah atau sebagai tradisi pemikiran. Demikian juga dengan isu-isu lain yang bisa dibawa ke wilayah rukhsah dan lebih fleksibel memenuhi kebutuhan difabel. Semua, *so far so good*. Kalau ini dibawa ke homoseksualitas, bisa celaka kita!

Syukurlah, ide tersebut tidak bersambut. Selain peserta juga lebih fokus kepada definisi lain yang mengacu kepada Undang-undang No. 8 tahun 2016, saat itu suara Kiai Afif cukup membantu forum Bahtsul Masail dalam mengonstruksikan gagasan tentang disabilitas di NU secara lebih baik. Saya mencatat pandangan Kiai Afif waktu itu dengan penuh kekaguman karena sebagai orang yang lama bergelut dengan teori-teori disabilitas (Barat), saya seperti *deja vu* saja mendengar *tafsil* Kiai Afif yang 'murni' ahli Fikih.

Seperti yang populer dalam studi disabilitas, kami memperdebatkan apakah 'hakikat' disabilitas itu dalam berbagai model atau pendekatan. Model pertama, yang paling kuno, adalah *religious model*. Model ini melihat disabilitas sebagai 'karya' atau intervensi Tuhan. Karya-Nya bisa dimaknai sebagai hal yang negatif bagi si difabel, sebagai hukuman atau kutukan. Tetapi bisa juga dimaknai positif, sebagai hikmah agar kita hidup dengan bijak.

Model kedua, yang cukup dominan dalam pengambilan kebijakan hingga saat ini, adalah *medical model*. Model ini melihat disabilitas sebagai penyakit, sebagai kecacatan, dan karena itu difabel bisa, harus, dan perlu diobati. Istilah populer di kementerian sosial, difabel itu bisa 'direhabilitasi'. Model ini dulu melahirkan Undang-undang Penyandang Cacat pada tahun 2007.

Model ketiga, yang kini menjadi basis UU Penyandang Disabilitas tahun 2016 dan rujukan para aktivis adalah *social model*. Mereka melihat disabilitas sebagai produk interaksi dan struktur sosial yang men-disabled-kan (*disabling society*). Pengguna kursi roda menjadi catat bukan karena tidak bisa berjalan, tetapi karena tidak disediakan jalan yang aksesibel. Tuli menjadi difabel bukan karena ia tidak bisa mendengar, tetapi karena masyarakat non-Tuli berkomunikasi dengan suara. Seandainya semua jalan dan trotoar itu aksesibel, gedung-gedung diberi akses kursi roda, maka disabilitasnya akan hilang. Demikian juga ketika kita menyediakan bahasa isyarat bagi Tuli, ia tidak lagi difabel.

Nah, alih-alih melihat tiga model itu sebagai model yang saling bersaing dan menafikan, "tiba-tiba" (di mata saya) Kiai Afif menawarkan cara pandang lain yang merangkum. Dalam bahasa beliau pagi itu, yang bersumber dari bahasa Fikih, "disabilitas itu memiliki tiga *arkan* (tiga unsur pokok)." Jika saya tidak salah mencatat, beliau menyebut: Pertama, manusia. 'Disabilitas' ada karena ada manusia atau subyeknya. Kedua, beliau menyebut "kecacatan yang disandang" si manusia. Dan ketiga, "lingkungan yang membuat disabilitas sebagai hambatan bagi si manusia."

Coba kita perhatikan diskusi tiga model disabilitas di atas dengan apa yang disebut sebagai "rukun disabilitas" oleh Kiai Afif? Apakah Kiai Afif pernah belajar teori-teori disabilitas dalam

disability studies seperti di kampus-kampus Barat? Kiai Afif menurut saya memberi ide yang dalam beberapa hal lebih 'baik' dalam melihat disabilitas sebagai pertautan kompleks berbagai faktor, bukan satu faktor yang dominan. Saya tidak tahu pasti sejauh mana pengaruh pandangan Kiai Afif di forum ini dengan naskah final yang dihasilkan Munas. Tetapi persis seperti itulah pandangan NU tentang disabilitas: di satu sisi mengikuti *religious model*, di sisi lain medis, dan di sisi lain lagi mengikuti *social model*.

Pagi itu, beliau tidak memimpin langsung diskusi. Pimpinan sidang dipegang oleh Kiai Abdul Moqsith Ghazali, muridnya. Tetapi Kiai Afif tampak mendengarkan dengan seksama diskusi panas, saur manuk, para peserta. Dalam posisi sebagai tim perumus Bahtsul Masail, beliau berbicara tepat pada waktunya dan berhasil merangkum berbagai gagasan liar dalam diskusi menjadi lebih terstruktur. 'Teori' beliau tentang 'rukun disabilitas' saya sebut tadi di depan sebagai deja vu karena tiba-tiba saya seperti berjumpa lagi dengan teori yang sudah lama saya jumpai di Barat, tetapi kali ini lokasinya di forum kiai yang merujuk kitab-kitab kuning, bukan teori sosial humaniora.

Penutup

Dari forum itu saya semakin yakin bahwa ilmu alat, ilmu *ushul* dan *qawa'id*, yang dikuasai oleh para kiai sesungguhnya tidak berbeda dengan 'tetek bengek' diskusi teoretis, epistemologis, dan ideologis yang biasa mewarnai studi-studi ilmu sosial dan humaniora di Barat. Bagi generasi 'hibrid' seperti saya, yang belajar *ushul* dan *qawa'id* secara tanggung, meminjam teori Barat itu seperti kebutuhan daruri. Tetapi bagi kiai yang ilmu *qawa'id* dan *ushul*-nya mendalam seperti Kiai Afif, teori Barat itu menjadi *secondary* saja, atau bahkan tidak

perlu. Sebab, ternyata, ketika membahas isu yang sama, titik temu dan kesimpulannya bisa sama. NU dan Indonesia sangat beruntung memiliki kiai seperti beliau. Gelar akademik doktor *Honoris Causa* sesungguhnya hanya tanda untuk merayakannya saja. Ilmu beliau, saya yakin, melebihi gelar yang diterima. [..]

Bab 18
Rumah Tuhan Ramah Difabel

Bulan Ramadhan dapat disebut sebagai 'bulan masjid' karena meningkatnya intensitas kegiatan yang berpusat di masjid. Orang yang semula hanya berkunjung ke masjid seminggu sekali untuk salat Jumat, dapat berkunjung tujuh kali seminggu untuk salat tarawih. Belum lagi bila ia rajin ikut buka bersama, datang di gelap pagi untuk mendengarkan kuliah subuh, atau terlibat kegiatan-kegiatan kerohanian yang lain. Anak-anak dan remaja biasanya juga lebih dekat dengan tempat yang disebut 'rumah Tuhan' itu untuk berbagai kegiatan keagamaan selama Ramadan. Tetapi, apakah kemeriahan itu tersedia bagi semua orang? Apakah rumah Tuhan sudah ramah bagi semua jamaah?

Jika Anda berwisata ke Yogyakarta, sempatkan mampir salat Jumat di Masjid UIN Sunan Kalijaga. Sebagai musafir, Anda mungkin tidak wajib jumatan; tetapi Anda tidak akan rugi karena dapat menyaksikan khotbah Jumat menggunakan bahasa isyarat satu-satunya di Indonesia. Masjid kampus ini memiliki dua mimbar bertingkat. Mimbar utama yang lebih tinggi digunakan untuk khatib membaca khotbah. Sementara mimbar kecil di bawahnya digunakan oleh seorang juru bahasa isyarat untuk menerjemahkan setiap pesan khatib kepada para jamaah tunarungu. Di televisi, Anda

mungkin sudah akrab dengan pemandangan semisal di acara-acara berita TVRI; tetapi pernahkah Anda menemukannya di masjid?

Khotbah bahasa isyarat adalah salah satu 'fitur keramahan' masjid UIN Sunan Kalijaga bagi jamaah difabel. Fitur lainnya adalah akses jalan landai (ram) bagi pengguna kursi roda untuk dapat masuk ke ruang salat utama, saf dengan kursi bagi jamaah lansia atau mereka yang tidak mampu salat dengan gerakan normal, dan kamar kecil berpintu lebar yang terakses kursi roda. Meski belum sempurna, Masjid Kampus UIN Sunan Kalijaga dapat menjadi awal dan purwarupa rumah Tuhan ramah difabel di Indonesia.

Masjid yang Abai

Meski sering disebut sebagai "rumah Tuhan", masjid sering kali tidak mewakili sifat Tuhan yang ramah dan pemurah. Menurut penelitian yang saya lakukan tahun 2012, masjid-masjid dan para takmirnya belum mengenal konsep 'aksesibilitas ibadah'. Kebanyakan masjid memiliki arsitektur yang mengabaikan pengguna kursi roda. Dipengaruhi oleh persepsi linguistik tentang Tuhan sebagai Dzat "yang ada di atas sana", arsitektur masjid dibuat meninggi dengan gerbang berundak. Secara visual memang indah bak Taj Mahal; tetapi secara akses membuat masjid tidak ramah bagi para pengguna kursi roda.

Di masjid-masjid yang lebih 'tradisional' dan dipengaruhi ajaran kesucian (taharah) yang ketat, biasanya terdapat semacam kolam kecil sedalam 5-10 cm yang memisahkan toilet, tempat wudu, dan ruang utama masjid. Tujuannya, agar najis dari toilet tidak terbawa masuk ke masjid, merusak kesucian, dan akhirnya membatalkan ibadah. Bagi pengguna kursi roda, kamar kecil dan tempat wudu seperti itu jelas tak terjangkau. Bagi pengguna

krek dan tunanetra, perjalanan dari toilet ke masjid dapat terasa menaklukkan rintangan di Ninja Warrior.

Dengan situasi seperti itu, kedatangan para difabel di masjid seperti tak diperlukan. Coba saja luangkan waktu sejenak mengamati para jamaah difabel di masjid Anda. Apa yang saya temukan dalam penelitian mungkin juga akan Anda jumpai. Para pengguna kursi roda, salat Jumat di teras atau luar masjid. Mereka yang lansia, harus membawa kursi sendiri dari rumah untuk mereka pakai di saf-saf paling belakang atau pinggiran agar tidak mengganggu jamaah lain. Beberapa jamaah yang pernah haji atau umrah, membawa kursi khusus salat itu dari tanah suci karena belum tersedia produk semisal di Indonesia. Anda dapat simpulkan apa artinya kalau produknya saja tidak tersedia di sini. Tentu bukan karena jamaah masjid Indonesia sehat-sehat, tetapi karena kita tidak peduli kebutuhan ibadah mereka.

Accessible Congregations

Di Amerika Serikat, gereja-gereja pernah menggalang sebuah kampanye yang disebut Accessible Congregations. Kampanye ini digelar tahun 1998 dan menarget 2000 tempat ibadah. Gereja yang bergabung diminta memberikan komitmen untuk mengidentifikasi dan menghilangkan segala hambatan bagi difabel untuk menjadi jamaah aktif gereja. Kampanye yang awalnya berlangsung dua tahun itu berhasil melampaui target 2000 tempat ibadah.

Sekjen Dewan Gereja Amerika dan salah satu tokoh kampanye Accessible Congregations, menyatakan:

> A congregation does not have to be perfect or totally barrier-free to be designated an accessible congregation... However, it does need to commit to identifying and removing barriers of

> architecture, communications and attitudes and to welcoming children and adults with disabilities to worship, study, service and leadership."

Membuat "tempat ibadah yang aksesibel" memang tidak mudah, tetapi menurutnya, yang terpenting adalah komitmen untuk menjamin bahwa jamaah dapat datang dan merasa 'diorangkan' kalau mereka ke gereja. Dengan komitmen itu, pengurus gereja dapat sedikit demi sedikit mengidentifikasi hambatan dan menyediakan layanan agar jamaah dapat berpartisipasi dengan baik dalam ibadah, kegiatan-kegiatan kerohanian, dan kehidupan sosial di gerejanya.

Masjid-masjid di Amerika juga tidak kalah dengan gereja dalam hal layanan aksesibilitas. Di sejumlah masjid yang saya kunjungi di Los Angeles, atau tempat saya kuliah dulu di Seattle, pemandangan kursi berjajar di saf-saf utama masjid bukan hal langka. Jamaah tidak perlu membawa kursi dari rumah dan tidak perlu sembunyi-sembunyi karena salat di kursi sudah sama normalnya dengan salat berdiri. Menaati undang-undang di Amerika Serikat (American Disability Act), masjid juga menyediakan akses yang baik bagi pengguna kursi roda, mulai dari slot parkir khusus difabel dengan jalur akses hingga ke ruang utama.

Masjid Ramah Difabel

Sebagai 'rumah Tuhan' masjid harus seramah Tuhan. Kalau Anda jarang menjumpai difabel berkursi roda di masjid, jangan disimpulkan bahwa masjid tidak perlu dibangun aksesibel karena jamaah masjid 'tidak ada yang berkursi roda'. Sebab, yang terjadi sebaliknya: masjid tidak ramah difabel maka mereka menjauh dari masjid. Ayah saya, seorang imam surau di kampung, tak pernah lagi ke masjid sejak lumpuh akibat serangan stroke beberapa tahun

yang lalu. Mobilitasnya bertumpu kepada kursi roda. Masjid yang tidak aksesibel kini tak lagi terjangkau untuk ia kunjungi.

Padahal, masjid yang ramah dapat menjadi obat alternatif atau komplemen bagi mereka yang sakit. Selain tempat yang baik untuk mengeluh kepada Tuhan, masjid juga dapat menawarkan rasa komunal yang dapat menjaga keberfungsian sosial mereka. Kalau masjid tidak ramah, mereka yang sakit semakin sakit karena terputus dari komunitasnya.

Sebelum ide layanan juru bahasa isyarat khotbah di Masjid UIN Sunan Kalijaga diwujudkan, kami kadang menggunakan layar HP untuk berbagi isi pesan khotbah dengan tunarungu di samping kami. Aneh saja rasanya ada jamaah yang bersemangat datang ke masjid, duduk khusyuk tanpa kantuk, tetapi pesan-pesan khatib tak tersampaikan ke hatinya. Masjid harus menyapanya. Masjid perlu membuka diri dan menghormati para tamu difabelnya. Intensitas kegiatan Ramadhan di masjid, jangan menambah intensitas ketidak-ramahan kepada mereka.

Bab 19
Fikih Difabel of Nahdlatul Ulama

Introduction

Indonesia is not an Islamic state nor having a sharia-based legal system. However, it remains the home of the largest Muslim community in the world. It is obvious to observant that Islamic law and its aspiration have been very influential in Indonesian social and public policies. A ministry that deals with religious affairs was set up in the early days of the republic. Also, several legal acts are enacted for Muslim population pertaining marriage, waqf, zakah, hajj, sharia banking and so on. It may present as well in a non-sharia law, regulating parts of the law in the lights of Islamic law. The Regulation of the Minister of Public Works on Public Buildings, for example, contains arrangements regarding Muslim prayer places, dividers between male and female congregations, and ablution rooms.[1]

Beyond the national legal system, Islamic law's influence is imminent in the popular *fatwa*s issued by Islamic organizations, such as Nahdlatul Ulama (NU), Muhammadiyah, and MUI (*Majelis*

---

[1] "Permen PUPR Tentang Persyaratan Kemudahan Bangunan Gedung," Pub. L. No. 14 (2017), http://ciptakarya.pu.go.id/pbl/index.php/preview/59/permen-pupr-no-14-tahun-2017-tentang-persyaratan-kemudahan-bangunan-gedung.

Ulama Indonesia or the Indonesian Ulama Council). Muslims affiliated with NU would refer to the NU's *fatwa*s, which are decided through the *Lembaga Bahtsul Masail* (the Bahtsul Masail Institute). Muslims affiliated to Muhammadiyah would listen to the Muhammadiyah's *fatwa*s by its Majlis Tarjih dan Tajdid. Other Muslims may follow the MUI's *fatwa*s through its *Komisi Fatwa*. On top of that, certain *fatwa*s are referred to by the state in many instances. When arresting those accused of promoting *aliran sesat* (heretical sect), the police simply refer to the MUI *fatwa*.[2] It is also used in blasphemy cases that inflicted Basuki Tjahaya Purnama[3] as well as and *fatwa*s were also referred in administering Covid-19 vaccines.[4]

Because of its strategic position, *fatwa* has also become a political weapon for interest groups in Indonesia. Feminist groups would fight for gender equality through a reinterpretation of Islamic law. Anti-smoking activists would rely on the *fatwa*s of MUI or Muhammadiyah to campaign for healthy environment. As a result, in 2009, The *Ijtima Ulama ke-3* of MUI issued a *fatwa* on the prohibition of smoking in three circumstances: in public places, for pregnant women and children. Meanwhile, Muhammadiyah issued a more explicit and broader *fatwa* through the decision of Majelis Tarjih and Tajdid No. 6/SM/MTT/III/2010. Some efforts that worth mentioning including its empowerment projects for disabilities group in Yogyakarta.[5]

---

[2] Moch. Nur Ichwan, "The Local Politics of Orthodoxy: The Majelis Ulama Indonesia in the Post-New Order Banten," *Journal of Indonesian Islam* 6, 1 (2012).

[3] Syamsul Huda, "The Local Construction of Religious Blasphemy In East Java," *Journal of Indonesian Islam* 13, 1 (2019), pp. 96-114

[4] M. Nurdin Zuhdi, et.al., "Covid-19 Vaccine Fatwa in Indonesia Religious Institutions, Independence and Rival Politics," *The Pandemic: A Leap of Faith* (Yogyakarta: Buildung Nusantara, 2021), pp. 287-291

[5] Fadri Ari Sandi, "Dakwah Bil-Hal: Muhammadiyah Strategy in the Empowerment of Disabilities Groups in Yogyakarta," *International E-Journal of Advances*

One of the most recent attempts to utilize Islamic law in Indonesia's social engineering comes from the PwDs (People with Disabilities) movement.[6] Generally, in other countries, national legislations are the primary way to promote the rights of people with disabilities. If one reads "the strategic document to promote the rights of people with disabilities," published by the European Union, it is apparent that legislation is the primary strategy.[7] In a similar vein, the UN strategic document clearly states "... encourages Governments to take legal and administrative measures, as appropriate, to implement the Standard Rules fully...."[8] There is no way that a religious approach is promoted. In Indonesia, interestingly, the disability movement make use of *fatwas* to fight for their rights.

Previous studies have shown the impact and influence of *fatwas* on Muslim attitudes, both in Muslim countries and in Western societies. In his research, Abdallah has concluded that, "... Whether in Australia or Saudi Arabia, the sharia helps Muslims live their lives in ways that are deemed legal, fulfilling, and pleasing to their Maker [God]."[9] In a survey of 850 individuals in Riyadh, Saudi Arabia, Faqih found that "The Islamic view supporting concepts of

---

in Social Sciences 3 9 (2017).

6 WHO only uses the term 'persons with disabilities' in the context of the Convention on the Rights of Persons with Disabilities. In WHO documents, we use people with disability. Thus, the term people with disability is used in this article. See, https://www.who.int/news-room/questions-and-answers/item/people-with-disability-vs-persons-with-disabilities.

7 "Developing a Strategy to Promote the Rights of People with Disabilities," accessed September 11, 2020, https://www.opensocietyfoundations.org/publications/developing-strategy-promote-rights-people-disabilities.

8 "Promoting the Rights of Persons with Disabilities - Ad Hoc Committee Meeting [49/153] | United Nations Enable," accessed September 11, 2020, https://www.un.org/development/desa/disabilities/promoting-the-rights-of-persons-with-disabilities-ad-hoc-committeemeeting-49153.html.

9 Mohamad Abdalla, "Sacred Law In a Secular Land: To What Extent Should Sharī'a Law Be Followed in Australia?," *Griffith Law Review 21*, 3 (2012): pp. 657–79, https://doi.org/10.1080/10383441.2012.10854757.

transplantation provided the strongest positive influence for organ donation both during life and at death."[10] Meanwhile, Ann Black found the vital influence of *fatwas* in medical practice with Muslim patients in Australia[11]. The research by Sueyoshi and Ohtsuka in Jordan, with a 450 respondents sampling, was also as consistent as the previous studies in Australia and Saudi Arabia.[12]

Still, other studies have found the influence of *fatwas* in the lives of various Muslim societies, such as in Malaysia,[13] Egypt,[14] and others. The most interesting study on the influence of *fatwas* relevant to this paper is Atho Mudzhar's dissertation on the Indonesian Ulema Council. Mudzhar well explained the use of the MUI's *fatwa* to support the development programs of the Suharto 's administration.[15] Based on these studies, attempts to

---

[10] S.R. Al-Faqih, "The Influence of Islamic Views on Public Attitudes towards Kidney Transplant Donation in a Saudi Arabian Community," *Public Health* 105, 2 (1991): pp. 161-65, https://doi.org/10.1016/S0033-3506(05)80291-4.

[11] Ann Black, "Fatwas and Surgery: How and Why a Fatwa May Inform a Muslim Patient's Surgical Options: Perspectives," *ANZ Journal of Surgery* 79, 12 (2009): pp. 866–71, https://doi.org/10.1111/j.1445-2197.2009.05135.x.

[12] Shuji Sueyoshi and Ryutaro Ohtsuka, "Significant Effects of Fatwa-Based Perception on Contraceptive Practice Among Muslim Women in South Jordan Under the Early Stage of Fertility Transition," *Biodemography and Social Biology* 56, 1 (2010): pp. 67–79, https://doi.org/10.1080/19485561003709263.

[13] Ramadan M. Elkalmi et al., "Effect of Religious Beliefs on the Smoking Behaviour of University Students: Quantitative Findings From Malaysia," *Journal of Religion and Health* 55, 6 (2016): pp. 1869–75, https://doi.org/10.1007/s10943-015-0136-0.this study was designed to explore the perceptions and opinions of Malaysian Muslim students towards smoking in International Islamic University of Malaysia. A prospective, cross-sectional study was conducted among School of Science students in International Islamic University Malaysia. Convenience sampling approach was used to recruit 323 students based on sample size calculation. A content- and face-validated questionnaire was used to collect the data from the participants. Non-smokers highly supported the fatwa on smoking forbiddance than smokers (94 vs 64.3 %, p = 0.001

[14] Ghada N. Radwan et al., "Impact of Religious Rulings (Fatwa) on Smoking," *Journal of the Egyptian Society of Parasitology* 33, 3 (2003): pp. 1087–1101.

[15] M. Atho Mudzhar, *Fatwa's of the Council of Indonesian Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia, 1975-1988* (Los Angeles: University of California Press, 1990).

change individual or social behavior through *fatwas* or Islamic law are, in theory, just plausible. Promoting the rights of people with disabilities through *fatwa*s and Islamic law is, therefore, very normal, and natural in the Indonesian context.

The role of religion in fulfilling the rights of people with disabilities has also been the case in the United Stated when American churches organized what they called the "accessible congregation campaign (ACC)." Instead of using '*fatwa*', the church preferred doing this on their own 'houses'. Starting from 1998, ACC targeted 2000 places of worship in America. The churches that have joined the campaign are committed to ensuring that barriers with disabilities are removed in accessing churches and religious activities.[16] In 2008, this target was met when 2,292 places of worship declared their commitment to realizing the goals of this campaign.[17]

Muslims in America have also followed their footsteps. When visited the country in 2012, I saw the commitment of Muslim groups to make their mosques friendly to people with disabilities. At the Omar bin Khattab Mosque, Los Angeles, for example, accessibility can be seen from wheelchair access, special rows, and special chairs for people with disabilities, and comfortable ablution (*wudu*) places for people with disabilities.[18]

In Indonesia most religious-based efforts to promote the rights of people with disabilities may be limited to the publication of *fatwa*s or within the boundaries of religious organizations such

---

[16] "Make Congregations Accessible, Disability Awareness the Episcopal Diocese of Michigan," accessed December 24, 2020, http://www.da-edomi.org/con-nod.html.

[17] Angela Novak Amado et al., "Impact of Two National Congregational Programs on the Social Inclusion of Individuals with Intellectual/Developmental Disabilities," n.d.

[18] Arif Maftuhin, *Masjid Ramah Difabel: Dari Fikih Ke Praktik Aksesibilitas*, pp. 46–47.

as NU and Muhammadiyah,[19] but the impact can be widespread. As this study will show in the following pages, people may be more compliant to make their mosques accessible because of the NU's *fatwa* than of the government regulations on accessible buildings. Focusing on Nahdlatul Ulama, it will explain how the *fatwa* is then formulated, issued, and published. It will also elaborate on how the *fatwas,* compiled in *Fikih Penguatan Penyandang Disabilitas* which literally means Islamic law for advocating rights of people with disabilities, promote the rights of people with disabilities in Indonesia.

Islam and Disability

Before discussing NU and its *fatwa*, it is essential to explain how the study of Islam and disability developed today and how Muslim attitudes towards disabilities. Unlike ten years ago, the study of Islam and disabilities has currently made rapid progress. The two most important works initiated in the field are those of Rispler-Chaim and Ghaly. Rispler-Chaim focused her research on the classical *fikih* to find out Islamic attitudes towards disabilities. She concluded that Islam is neutral towards disabilities.[20] Rispler-Chaim's study is a continuation of her previously published article on the marriage of people with mental disabilities in Islamic law.[21] Meanwhile, Ghaly's book offers an overview of disability from the perspective of Islamic law and theology.[22] He investigates how

[19] So far, only NU and Muhammadiyah have fatwas on disabilities. MUI is still silent about the issues. Research focused on Muhammadiyah's efforts will be published in Arif Maftuhin, "*Fikih Difabel* of Muhammadiyah: Context, content, and aspiration to an inclusive Islam", upcoming paper.

[20] Vardit Rispler-Chaim, *Disability in Islamic Law* (Dordrecht: Springer, 2007).

[21] Vardit Rispler-Chaim, "Islamic Law of Marriage and Divorce and the Disabled Person: The Case of The Epileptic Wife," *WDI Die Welt des Islams* 36, 1 (1996): pp. 90–106.

[22] Mohammed Ghaly, *Islam and Disability: Perspectives in Theology and Jurisprudence* (London; New York: Routledge, 2010).

early and modern Muslim scholars tried to understand people with disabilities, on the one hand, and the concept of a merciful God, on the other.

Like those two authors, most of the earlier disability research mainly investigates information from classical Islamic texts, particularly Islamic jurisprudence books (*Fikih*). Even a discussion on the treatment of people with disabilities is based on what the Islamic text said.[23] Research on Islam and disability rarely cover the more practical and 'living' Islam. In my opinion, this is what has been differentiating Islamic studies and disability studies in the last ten years.

The good news is that the current development seems to be more diverse than just research on religious texts. When the study of Islam and disability started to appear in 2011,[24] the passion for researching disability found its various fields. The book, *Islam dan Disabilitas*, recorded well this development in its compilation of nine articles on Islam and disability. It includes my first research on accessibility of the mosques in Yogyakarta[25] (chapter 6) and then Saudi Arabia.[26] Keumala's research (chapter 7) tries to see how accessible mosque improves the independence of people with disabilities.[27] Within this *genre*, two other studies are Mustarjudin

---

[23] Mohammed M. Ghaly, "Physical and Spiritual Treatment of Disability in Islam: Perspectives of Early and Modern Jurists," *Journal of Religion, Disability & Health* 12, 2 (2008): pp. 105–43.

[24] Arif Maftuhin et al., *Islam Dan Disabilitas*: Dari Teks Ke Konteks (Yogyakarta: Gading, 2020), p. ix.

[25] Previously published in Arif Maftuhin, "Aksesibilitas Ibadah bagi Difabel: Studi atas Empat Masjid di Yogyakarta," *INKLUSI* 1, 2 (2014): pp. 249–68, https://doi.org/10.14421/ijds.010207.

[26] Maftuhin, *Masjid Ramah Difabel.*

[27] Previously published in Cut Rezha Nanda Keumala, "Pengaruh Konsep Desain Universal Terhadap Tingkat Kemandirian Difabel: Studi Kasus Masjid UIN Sunan Kalijaga dan Masjid Universitas Gadjah Mada," *INKLUSI Journal of Disability Studies* 3, 1 (2016): pp. 19–40, https://doi.org/10.14421/ijds.030102.

(chapter 8) and Siddicq's research (chapter 9) on Islam and the Deaf. Mustarjudin's evaluates the sign language service during the Friday sermon at Masjid UIN Sunan Kalijaga.[28] Siddicq discusses how the use of Indonesian Sign Language (Bisindo) helps the Deaf learn the obligatory Islamic daily prayers.[29] Of course, this expansive scope does not stop the contribution of textual studies, such as Tafsir and Hadith, in disability studies (chapter 1-3). This can be seen in the emergence of research on the interpretation of Indonesian ulama on disability (chapter 4).[30]

The *Fikih Penguatan Penyandang Disabilitas* of NU is a special contribution to this growing number of Islam and disability literature. Compared to *Islam and Disabilitas*, which are based on academic research within Islamic studies, the NU's *fatwa* is based on *istinbāṭ al-aḥkām* (legal interpretation) tradition of ulama. In NU, problems are discussed and solved by a group of Muslim jurists, while the academic literature is based on academic inquiries. There may be no evidence of a direct correlation between Islamic studies' development and the promotion of disability rights in Indonesia. However, the participation of disability-rights activists in NU suggests that possible correlation. As will be explained in the next section, the role of activists in Nahdlatul Ulama is significant in educating their communities about the importance of fulfilling the rights of people with disabilities and how NU must respond.

---

[28] Previously published in Mustarjudin, "Efektivitas Juru Bahasa Isyarat Khutbah di Masjid UIN Sunan Kalijaga," *INKLUSI Journal of Disability Studies* 4, 2 (2017): pp. 271–96, https://doi.org/10.14421/ijds.040206.

[29] Previously published in Achmad Siddiq, "Peningkatan Ibadah Mahasiswa Tuli dengan Praktik Salat Bisindo," *INKLUSI Journal of Disability Studies* 4, 2 (2017): pp. 153–72, https://doi.org/10.14421/ijds.040201.

[30] Anwari Nuril Huda, "Ayat-Ayat Disabilitas Dalam Tafsir Ulama Nusantara," Arif Maftuhin (ed.). *Islam Dan Disabilitas: Dari Teks Ke Konteks* (Yogyakarta: Penerbit Gading, 2020), pp. 67–88.

NU and its Religious Authorities

NU is the largest Islamic organization in Indonesia. According to a survey conducted by the Alvara Research Center in 2017, 59% of the Muslim middle class claim to affiliate with NU.[31] With more than 100 million members, according to another recent survey, [32] NU is probably the world's largest Islamic organization in the world. Based on that, the influence of NU and its *fatwas* in social engineering cannot be understated. One may believe that the NU's *fatwa* would definitely help the campaign to fulfill the rights of people with disabilities.

The NU's *fatwa*s have covered a vast issue, as broadly as Islamic law did. The *fatwa*s are compiled in a book entitled *Aḥkām al-Fuqahā* or in its Indonesian title *Masalah Keagamaan,* which compiled the decisions of Munas (National Assembly) and *Muktamar* (the national congress).[33] Its latest edition covers decisions from 1926 when NU was formed to the 2010 *muktamar* and *munas*, and represents well the NU's *fatwa*s on various issues, including religious, political, social, economic, cultural, artistic, to medical and sports topics. Being *fatwa*s, the breadth of scope, in most cases, goes beyond the 'standard' discussions of the *fikih* (Islamic jurisprudence) literature. This is because the *fikih* literature generally covered problems that existed only in their time, while *fatwa* in general, including the NU's *fatwa*s, evolve across the times addressing new emerging issues. For example, in 1957 when NU was a political party it addressed

---

[31] Hasanuddin Ali and Lilik Purwandi, *Indonesia Middle Class Muslim: Religiousity and Consumerism* (Jakarta: Alvara Research Center, 2017), p. 13, http://alvara-strategic.com/wp-content/uploads/whitepaper/Indonesian-Middle-Class-Muslim.pdf.

[32] Yayasan DIA, "Hasil Survei LSI: NU Tak Tertandingi," https://www.laduni.id/post/read/67440/hasil-survei-lsi-nu-tak-tertandingi.html.

[33] A. Aziz Masyhuri (ed.), *Masalah Keagamaan: Hasil Muktamar dan Munas Ulama Nahdlatul Ulama Kesatu 1926 s/d Ketiga Puluh* (Depok: PP RMI and Qultum Media, 2004), p. 172.

the legality of women to be members of the DPRD (parliament).[34] It can be assured that the *siyāsah* chapters in the *Fikih* literature will not discuss 'the parliament', let alone the women's participation in the parliament.

This breadth of coverage is due to two views that have developed in Muslim communities: First, they believe that Islam is a religion of a complete and perfect "package" guiding all things for their life, from personal affairs to public affairs, answering problems that have arisen in the past up to the issues appear today and in the future. Second, the view that every individual Muslim is obliged to follow Islamic teachings. These two views are then summarized in the famous proverb, which many scholars refer to as "Islam is a perfect religion, *ṣaliḥ li-kulli zamān wa makān*" (compatible any all space and time).[35] In line with this view, NU members who find a new case related to his or her faith will seek to find a religious answer to the issue.

Within NU, religious issues are usually collected and then discussed through the *Bahtsul Masail* forums. The discussion usually starts from the lowest organizational level, the village or sub-district units. NU members may bring any questions to resident NU jurist related to their religious matters. This process is similar to the *istiftā'* process in Islamic law. A Muslim who has a question (*mustaftī*) raises his or her problem to a jurist-consult (*muftī*). Then, the *muftī* would issue his or her opinion according to Islamic law. [36] It is just that NU provides relatively strict

[34] Ibid., pp. 211-212.

[35] Salah al-Sawi, "Salahiyyatu al-Syari'ah li kulli zaman wa makan," http://www.alukah.net/sharia/0/1819/; Muhammad Yusuf Musa, *Al-Madkhal Li Dirasat al-Fiqh al-Islami* (Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1961), p. 62.

[36] Wael B. Hallaq, "From Fatwās to Furū': Growth and Change in Islamic Substantive Law," *Islamic Law and Society* 1, 1 (1994): p. 31, https://doi.org/10.2307/3399430.

requirements for someone to become a *muftī*. When an individual mufti cannot answer the query directly because of its novelty or complexity, religious issues were discussed in a forum of religious experts called *Bahtsul Masail*. Problems that could not be solved at the lower levels (village or district) were brought to the higher one. The highest level of *Bahtsul Masail* Forum is held during the National Ulama Council (*Munas Ulama*) and the National Congress (*Muktamar NU*).

The strict requirement of *fatwa* issuing process within NU is also reflected in the method and reference used in its *fatwa*. Being traditionalist Muslims, jurist-consults of NU heavily depend on the opinions of established authority in (especially) Shafi'i school of law. Thus, when formulating their *fatwa*, NU jurist-consults refer to opinions jurists of mainly Shafi'i school of law sought from jurisprudence or *fatwa* collection treatises. This method is called *qawlī* and *ilḥāqī*. Daparture from this commitment to Shafi'i *maddhāb* is anomaly in the NU's *fatwa*. The employment of verse(s) of the Holy Quran or hadith (prophet tradition), which is called *manhāji* method, in Nahdlatul Ulama's *fatwas* is very rare or only in certain circumstances.[37]

Since 2010, *bahtsul masail* has been commissioned into three groups of issues: *waqi'iyyah, mauḍū'iyyah,* and *qanūniyyah* which determine the methods used. The *waqi'iyyah* is the oldest, a typical Islamic *fatwa* answering specific real case in society. The *maudū'iyyah* was introduced in 1992 to discuss broader issues such as democracy, environment, and in our cases, disability issues.

[37] Achmad Kemal Riza, "Contemporary Fatawa Of Nahdlatul Ulama: Between Observing the Madhhab and Adapting the Context," *Journal of Indonesian Islam* 5, 1 (2011).

Mauḍū'iyyah is fomulated as position paper of Nahdlatul Ulama on certain issues. Meanwhile, the *qanūniyyah* is the latest and was introduced in 2010. The difference between the three commissions is more in the subjects, the drafting, and way the problems are discussed longer in *mauḍū'iyyah*.[38] The standard method of *isti} nbāt* (*qawlī, ilḥaqī, manhājī*) is applied in all the three commission's, but *qawlī* and *ilḥaqī* are prevalent in *waqi'iyyah* whereas manhaji is widely employed in *mauḍū'iyyah* and *qanūniyyah*.

The *Masalah Keagamaan* also documented various origins of questions discussed at the *Munas* and *Muktamar*. As an example, the question on 'swearing witnesses not to lie' is from Jombang, East Java. The issue of "the book of Kyai Hasyim which does not begin with *basmalah*" comes from Blitar, East Java. The status of the "siblings of children who come from two different fathers" is from Ampenan in West Nusa Tenggara. While the question of "serving food during *Manaqib* ceremony (recitation of Shaykh Abd al-Qadir al-Jīlani's hagiography)" comes from Blora, Central Java.[39] However, some questions were brought directly to the *Munas* or *Muktamar* without going through any process from below. Some other questions are without information of whom the *mustaftī* is. The issue of disability was brought to the *Bahtsul Masail* forum in this way. It was not introduced through *Bahtsul Masail* at the lower level but directly brought at the national level. The *fatwa* did not mention the *mustaftī* as well. Theoretically speaking, books of *fatwa* collection frequently cite the *mustaftī;* but as a rule, they do not.[40]

---

[38] See for example, Muhammad Syakir NF, Beda Bahtsul Masail Waqi'iyah, Maudhu'iyah, dan Qonuniyah, in https://nu.or.id/nasional/beda-bahtsul-masail-waqi-iyah-maudhu-iyah-dan-qonuniyah-hChpD

[39] A. Aziz Masyhuri, *Masalah Keagamaan*, pp. 115–19.

[40] Hallaq, "From Fatwās to Furū'," p. 33.

The *Mustaftī* and the Social Model of Disability

In 2016, an advocacy movement for the accessible places of worship in Yogyakarta emerged, spearheaded by Setia Adi Purwanta. Through the organization he leads, Dria Manunggal, Purwanta organizes people with disabilities from across religious groups. They unite in educating religious leaders about the rights of people with disabilities to access places of worship freely and equally. Among their activities were visiting places of worship in Yogyakarta,[41] meeting with government bodies,[42] doing accessibility surveys,[43] and organizing a public discussion.[44]

This campaign for the accessible places of worship derives the idea from a more recent view in disability studies that view 'disability' as a social construct. In contrast to the more established medical model, which places disabilities as a 'deficit' inherent in a person, the social model of disability sees disability as the result of disabling structures, from a disabling building to a disabling society.[45] People are excluded from places of worship not because they are "wheelchair-bound" but because the buildings have disabled them. Therefore, according to this idea, it is of importance to make the

---

[41] "Difabel Di Yogyakarta Kunjungi Sejumlah Tempat Ibadah," https://www.merdeka.com/peristiwa/difabel-di-yogyakarta-kunjungi-sejumlah-tempat-ibadah.html. Accessed on September 11, 2020,

[42] "Dria Manunggal Tuntut Aksesibilitas Tempat Ibadah," https://www.solider.id/dria-manunggal-tuntut-aksesibilitas-tempat-ibadah accessed on September 14, 2020,

[43] "Dria Manunggal Libatkan Difabel Survey Aksesibilitas Rumah Ibadah," http://driamanunggal.org/2016/08/02/dria-manunggal-libatkan-difabel-survey-aksesibilitas-rumah-ibadah/.

[44] "Diskusi Aksesibilitas Peribadatan – Pusat Studi Transportasi Dan Logistik UGM," https://pustral.ugm.ac.id/2017/08/02/diskusi-aksesibilitas-peribadatan/ accessed on September 14, 2020,

[45] Arif Maftuhin, "Mengikat Makna Diskriminasi: Penyandang Cacat, Difabel, dan Penyandang Disabilitas," *INKLUSI 3*, 2 (2016): pp. 139–62, https://doi.org/10.14421/ijds.030201.Difabel, dan Penyandang Disabilitas,\\uc0\\u8221{} {\\i{}INKLUSI} 3, no. 2 (December 3, 2016

buildings an "enabling" factor. Instead of blaming or forgiving the wheelchair users for their incapability to access the mosque, it is the mosque that needs to be accessible.

To achieve the mosque's accessibility, Purwanta found the need to get direct support from Nahdlatul Ulama. He met with Imam Aziz, one of the NU Central Board chairpersons living in Yogyakarta. Like *a mustaftī* in Islamic legal tradition, Purwanta brings to Imam Aziz questions about how NU can and will address the needs of people with disabilities to access their mosques.[46] Being aware of the importance of the issue, Imam Aziz followed up the meeting by assigning the *Lembaga Bahtsul Masail* to start studying disability issues in Islam.[47]

In the meantime, another disabled activist, Bahrul Fuad, was invited to speak in a seminar on disability and Islam at Pesantren at-Tsaqofah. This *pesantren* is led by Said Aqil Siradj, General Chairperson of Nahdlatul Ulama. Siradj attended the seminar to the end of the sessions and invited the speakers to stop by at his house. On this occasion, Bahrul Fuad conveyed various religious problems experienced by people with disabilities to Siradj. He listened carefully and is committed to bringing issues of people with disabilities to NU. Showing his commitment, Siradj invited Bahrul Fuad to attend the *Pra-Munas* in Purwakarta in September 2017 and talk about disability issues in front of the NU's *kiai*s ('ulama). Having said this, Fuad came to the *Pra-Munas* forum more as a *mustaftī* than as a referred speaker:

> I didn't come to criticize or educate the *kiais*. Instead, I came to ask questions. I conveyed that we, people with disabilities, have many problems related to our religion. For example, viewing

---

[46] Interview with Setia Adi Purwanta, 9 September 2020

[47] Interview with Sarmidi Husna, 9 September 2020; Interview with M. Imam Aziz, 12 September 2020.

> wheelchairs as unclean and not allowed to enter mosques; viewing deaf people as unable to pronounce the consent (*akad*) in marriage, and others. I asked NU to issue *fatwas* on these matters.[48]

Another institution that also contributed to the formulation of *Fikih Penguatan Penyandang Disabilitas* is PSLD (Pusat Studi Layanan Difabel) of Brawijaya University, Malang. The key NU person in this center is a young NU activist, Slamet Thohari. It is interesting to note that the three activists with disabilities (Setia Adi Purwanta, Bahrul Fuad, and Slamet Thohari) who brought this problem to NU are individuals who are very aware to see disability issues in the lights of the social model of disability. The way they define problems and solutions to offer is in line with the philosophy of the social model of disability. So, it is not surprising that one may find this social model strongly influences the *Fikih Penguatan Penyandang Disabilitas*. To put it shorter, although they are the *mustaftis*, their formulation of problems influences the answers given by the *muftis* (of the NU).

The Production of Fikih Penguatan Penyandang Disabilitas

After the meeting between Setia Adi Purwanta and Imam Aziz in Jakarta, Sarmidi Husna of LBM PBNU was requested to prepare a draft. LBM PBNU then invited P3M (Association of Islamic Boarding Schools and Community Development) to collaborate in holding a *halaqah* (focus group discussion) on "*Fikih Ramah Penyandang Disabilitas*".[49] The *ḥalaqah* (discussion) was held on October 19, 2017, at a hotel in Jakarta. The *ḥalaqah*'s main objective is to

[48] Interview with Bahrul Fuad, 11 September 2020

[49] Interview with Sarmidi Husna, 9 September 2020

prepare materials to be discussed in the *Bahtsul Masail* forum at the *Munas* in Lombok in late November 2017.[50] The *ḥalaqah* invited Setia Adi Purwanta as a resource person to assist the NU's *kiais* to understand better daily religious issues faced by people with disabilities.[51] The draft then was refined in the *Bahtsul Masail Pra-Munas* in Purwakarta (November 10, 2017) and another discussion round in Jakarta (November 14, 2017). The draft was finally presented, discussed, and approved by the *Bahtsul Masail* forum in the *Munas Alim Ulama NU* in Lombok on November 24, 2017. The original 11-pages of the *fatwa* issued in the Munas is published with other *fatwa*s in *Hasil-hasil Munas Alim Ulama Konbes NU 2017*.[52]

As I observed the discussion in the *Bahtsul Masail*, the disability topic was a well-accepted topic. It was discussed in the commission of *al-Masāil al-Dīniyah al-Maudū'iyyah* (thematic religious problems), which includes other contemporary social issues such as land distribution and hate speech in the *da'wa*. Disability issues were long discussed, but no heated debate and controversy in the meeting room. The *kiai*s listened carefully to the representatives of the disabled people who voice various religious issues related to daily lives of people with disabilities.[53] The *Maudū'iyyah* commission was led by a young *kiai,* Abdul Moqsith Ghazali, and supervised by a senior *kiai,* Afifuddin Muhajir. Both ulama are specialists on using *manhaji* method in Nahdlatul Ulama's *Bahtsul Masail*. As an observant, I was impressed by the 'sudden' depth of knowledge on the part of *Kiai* Muhajir on disability issues. Without referring to

---

[50] *Fikih Penguatan Penyandang Disabilitas* (Jakarta: Lembaga Bahtsul Masail PBNU, 2018), p. 5.

[51] Interview with Sarmidi Husna, 9 September 2020

[52] Mahbub Ma'afi (ed.), *Hasil-Hasil Munas Alim Ulama Konbes NU 2017* (Jakarta: Lembaga Ta'lif wan Nasyr PBNU, 2017).

[53] Field research observation, Lombok 23-25 November 2017.

any "western" disability theories, he proposed three *arkan* (basic elements) of a disability: *manusia* (the human being), *kecacatan* (the deficiency), and *lingkungan* (the barriers).[54] A comprehensive *fatwa* should look at and deal with these three elements without neglecting one and another.

After obtaining a 'general approval' at the *Bahtsul Masail* forum at the Munas, the team held various follow-up meetings to complete the book *Fikih Penguatan Penyandang Disabilitas*. So, in addition to that 11-pages version, the complete *fikih* book included additional supportive, explanatory, and complementary materials. One of the book's essential parts not discussed at the *Munas* was legal issues discussed separately in *halaqah* (FGD) organized by Brawijaya University in Malang, East Java. This material is too detailed to be brought to the *Munas* because it must answer tens of questions related to disabilities in daily life. I will be back to discuss this part later.

Fatwa to Promote Disability Rights

At that 2017 Munas in Lombok of West Nusa Tenggara, NU formulated the concept of disability through three main points: First, the theological basis to understand disability issues; second, legal rights and legal capacity for people with disabilities; and third, the state's obligation to fulfill disability rights.[55] These views are the essence of the NU's ideas on Islam and disability, which later became its framework in answering various derivative problems related to the legal rights and obligations of people with disabilities in a broader context, in religious life and in public activities.

---

[54] Arif Maftuhin, "Kiai Afif Dan Pandangan NU Tentang Difabel," in *K.H. Afifuddin Muhajir: Fakih Ushuli Dari Timur* (Malang: Intelegensia Media, 2021), p. 105.

[55] Ma'afi, *Hasil-Hasil Munas Alim Ulama Konbes NU 2017*, pp. 38–49.

The *fatwa* of the *Munas NU* sees differences among individuals as a God's perfect work (*Khuliqa fī aḥsani taqwīm*). It is just that this perfection does not manifest in the exact same form. Everyone is born with strengths and weaknesses. Spiritually, there are ordinary people, and those who are chosen as prophets. Some people are physically tall, others are short, some are white, and some are black. Economically, some people are rich, and others are poor. These differences, in the interpretation of NU, are 'divinely' intentional. Through the differences, God wants them to help each other.[56] In disability studies, this view on disability is referred as religious model of disability.[57] There are many variants of the religious model of disabilities, from the variant that sees disability as a punishment from God to the variant that sees it as a gift. NU chooses the 'positive' religious model, believing in God's noble purposes in creating people with disabilities.

Having said that, NU chooses the national law to define disability. The *Munas* strictly refers to Law No. 8 of 2016, which sees disability as "physical, mental, intellectual, and sensory limitations for a long time, which hinders their interactions with society".[58] In theory, the law itself is a compromise between social and medical models of disabilities. On the one hand, it defines disability as a deficit (limitation), but on the other hand, it emphasizes the existence of barriers in interacting with society.

---

[56] *Ibid.*, p. 39.

[57] Some of the popular models of disability are the medical model, social model, and religious model. The medical model sees disability as a deficit and therefore an obstacle to being a "normal human being." The social model sees disability as a product of social construction. A wheelchair user becomes disabled not because he cannot walk, but because roads are not wheelchair-accessible. The religious model sees disability as "the intervention or work of God with a specific purpose". See Marno Retief and Rantoa Letšosa, "Models of Disability: A Brief Overview," *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 74, 1 (2018), https://doi.org/10.4102/hts.v74i1.4738.

[58] Ma'afi, *Hasil-Hasil Munas Alim Ulama Konbes NU 2017*, p. 39.

In viewing people with disability as legal subjects, NU returns to religious views, not the national law. *Munas* refers to the popular theory in the *usul fikih* (Islamic legal theory) about *ahliyyah* (legal capacity), which is divided into two *ahliyyah*: *ahliyah al-wujūb* and *ahliyah al-adā'*. With this theory, NU hopes that the people with disabilities are fully protected as human beings with their human rights (*ahliyah al-wujūb*). As for the ability to act (*ahliyyah al-adā'*), NU takes a rather conservative stand, because the concept of *ahliyah al-adā'* in the fikih literature is less supportive to those with mental illness.

This "mixed" view of disability in NU, to my understanding, is influenced by several factors. First, the religious model of disability is influenced by the NU and *Bahtsul Masail* factors as religious institutions. It is merely natural for them to think and view the issue in religious references and terms. Second, the social model was influenced by figures and activists who bring the matter to NU. Figure as influential as Setia Adi Purwanta leads NU to understand disability issues in a way that is different from the traditional *Fikih* one. Third, most importantly, when it comes to promoting disability rights, it is the social model of disability that provides a strong reason to argue that the government is obliged to provide services to the disabled.

In a less ideological institution like NU and an organization known for their 'middle-ism' (*wasaṯiyya*), taking a middle position, mixing various models into one seems natural. During the discussion of the *Bahtsul Masail*, this combining approach was achieved not by even considering the models. As described earlier, *Kiai* Muhajir proposed the definition of 'disability' with three elements: the person, the deficit, and the barriers around the person (the disabling environment). The definition does not refer to the models of disabilities but is very similar to them.

Disabilities in Islamic law

While the *Munas* does not cover the detailed issues of disability in Islam, the book of *Fikih Penguatan Penyandang Disabilitas* does. In the published book, the *Munas fatwa* is expanded to cover the context of disability issues in Indonesia and Islam, an extended version of the view on Islam and disability, and an extensive discussion on disability in Islamic law. In explaining the context, the book provides an excellent introduction to Indonesian readers who are not familiar to disability issues. In contrast, the view on Islam and disability maintains the idea described in the previous section on the *Munas fatwa*.

This part will focus on the most significant contribution of the book, Chapter 4 or *Masalah Disabilitas dalam Fikih*. As I have noted earlier in my book, *Islam dan Disabilitas*, what is problematic in Islamic law literature is that it relies too much on the *rukhsah* (concession or dispensation) approach to almost any issue related to disabilities. When a deaf person cannot hear the Friday sermon, he gets *rukhsah*. When a blind person does not know the direction of the *qibla* or the congregational prayers' location, he gets a *rukhsah*. When a wheelchair-user has no access to the mosque for Friday prayers, he gets another *rukhsah*, and so on. As I argued in the book, this approach would provide a quick solution to religious obligations (*taklīf*). But it never addresses religious rights, such as the right to hear the sermon, the right to pray in the main room with other members of masjid, the right to participate equally in religious activities, and so on.[59] *Rukhsa* means an exception to a general law, granted to preserve life or remove hardship, but it also means exclusion from own rights.

So, how can religious problems be resolved in *Fikih Penguatan Penyandang Disabilitas*? The book divides disability issues in Islamic

[59] Maftuhin et al., *Islam Dan Disabilitas*, p. 94.

law into four clusters: 1) problems of worship, 2) economic and social problems, 3) laws and policies, and 4) marriage and family problems.

In matters of worship, the NU's view is very typical of Islamic law, which sees it as a personal affair between Allah and His servant. That means that there should be no problem at all because Allah sent down the Shari'a according to the principle of "*yassir wa la tu'assir*" or "make sharia easy!" Its main application is *rukhsah* for people who have reached the maximum limit of their endeavors. Based on this principle, the 27 fikih issues discussed in the book are solved with answers derived from *rukhsah*. As long as these 27 issues are concerned, then, there is no significant contribution has been made.

The more essential and progressive contribution is that NU seeks to hold the government responsible for protection of the disabled's rights and their services. NU considers government as *imam* who are responsible for public services. For example, NU argues for the government to provide the accessibility of mosques[60] and companion services for the hajj[61]. Of course, there is no special *dalil* to base upon the argument. NU refers to the common principles such as *al-imām mas'ul 'an ra'iyyatih* (the leader is responsible to his or her people), or the government duty to bring about *maslaḥah* (welfare) and *manfa'ah 'āmmah li al-muḥtājīn* (general benefit for the needy). Unfortunately, this novel and progressive approach to promote the rights of people with disabilities is less explored. In addition to Chapter 4 detailing 27 religious issues, NU might need to provide another particular chapter on the government's public duties.

---

[60] Ma'afi, *Hasil-Hasil Munas Alim Ulama Konbes NU 2017*, p. 114.
[61] Ibid., p. 130.

After the *Fatwa*

Does this *fatwa* have the expected effect? If we refer to the experience of the issuance of Law No. 8 of 2016, it takes a long time for a legal product to have a direct impact on society. Until recently, for example, people still often complained that "*hukum dibuat untuk dilanggar*" (laws are made to be broken). The NU's *fatwa*s, moreover, are not positive legal products that have binding power for the government. However, as I argued at the beginning of this article, sometimes the religious *fatwa* is more listened to.

After the *fatwa* was published in the book, a campaign for the contents and ideas of this book was held in various cities in Indonesia, including Jakarta,[62] Yogyakarta[63] and Padang.[64] PBNU has even succeeded in encouraging the use of this book within the Ministry of Religion. In 2019 the Ministry of Religious Affair is willing to support the republication and further distribution of the book.[65] Various parties in the ministry of religious affairs have also invited team members to visit various regions in Indonesia to socialize and promote the rights of people with disabilities within the ranks of the ministry officials.

One of the real impacts of this *fatwa* is that 2019 Eid Al-Adha prayer at Istiqlal mosque in Jakarta, for the first time in the

---

[62] SuaraMerdeka.com, "Hak Penyandang Disabilitas Belum Diperhatikan," December 24, 2018, https://www.suaramerdeka.com/arsip/155237-hak-penyandang-disabilitas-belum-diperhatikan.

[63] Fatayat Diy, "Fikih Penguatan Penyandang Disabilitas," Fatayat NU DIY, November 4, 2019, https://fatayatdiy.com/news/fiqih-penguatan-penyandang-disabilitas/.

[64] "Paradigma Keliru Terhadap Penyandang Disabilitas," Ganto.co, accessed December 24, 2020, http://www.ganto.co/berita/3723/paradigma-keliru-terhadap-penyandang-disabilitas.html.

[65] "PBNU Gandeng Kemenag Cetak Buku Fikih Penguatan Penyandang Disabilitas," August 15, 2019, https://www.nu.or.id/post/read/109885/pbnu-gandeng-kemenag-cetak-buku-fiqih-penguatan-penyandang-disabilitas.

history, was held inclusively for the people with disabilities. The mosque invited wheelchair users and open its masjid for them.[66] In addition, also a historic moment to be remembered, a sign language interpreter service was provided for the deaf during congregations.[67]

Within NU itself, the issue has been accepted widely on many levels. On the discursive level, Pondok Pesantren Krapyak started to promote the issue by holding a seminar on *Pesantren Ramah Difabel* shortly after the Munas in 2018.[68] At the practical level, the charity organization of NU (LAZISNU, *Lembaga Amil Zakat Infaq dan Shadaqah Nahdlaul Ulama*), has also started to pay attention to people with disabilities. Both at the national (PBNU) and local (PWNU), NU-Care develops many programs to empower people with disabilities. They include assistance to the disability organization,[69] direct support for the Covid-impacted groups,[70] or economic assistance.[71] We may need to buy more time to see the more significant changes in education and other areas related to NU.

---

[66] Rini Kustiani, "365 Penyandang Disabilitas Salat Idul Adha Di Masjid Istiqlal," Tempo, August 11, 2019, https://difabel.tempo.co/read/1234599/365-penyandang-disabilitas-salat-idul-adha-di-masjid-istiqlal.

[67] Farih Maulana Sidik, "Istiqlal Siapkan Penerjemah-Saf Khusus Jemaah Disabilitas saat Salat Idul Adha," detiknews, accessed December 24, 2020, https://news.detik.com/berita/d-4660573/istiqlal-siapkan-penerjemah-saf-khusus-jemaah-disabilitas-saat-salat-idul-adha.

[68] Humaid, "Pondok Krapyak Gelar Diskusi Pesantren Ramah Difabel", in http://krapyak.org/pondok-krapyak-gelar-diskusi-pesantren-ramah-difabel/

[69] Husein Sanusi, "Jokowi Terima Batik dari Difabel Binaan NU-Care LAZISNU" in https://www.tribunnews.com/nasional/2018/03/14/jokowi-terima-batik-dari-difabel-binaan-nu-care-lazisnu

[70] NU-Care Lazisnu Jawa Tengah, "Ramadhan Bangkit bersama Difabel", in https://jateng.nucare.id/program/ramadhan_bangkit_bersama_difabel

[71] NU-Care Lazisnu, "NU Care DIY Luncurkan Program Pemberdayaan Ekonomi Produktif untuk Difabel"in https://nucare.id/news/nu_care_lazisnu_diy_bantu_gerobak_angkringan_disabilitas

Conclusion

This article has shown how a novel idea, disability rights, has been accepted by Nahdlatul Ulama and how the Islamic organization has responded to the issue in its typical Islamic law tradition. The disability-rights activists, who are members or affiliated with NU, help to bring the issue in and actively participate from the beginning of the discussion until the publication of the book. Their activism was met and combined with the practice and knowledge of Islamic law among *kiais*. The result is a moderate but powerful tool to start promoting disability rights within NU. From this point, the disability-rights activists can expand their advocacy beyond NU. The *fatwa* itself may not be sufficient to answer all the needs to fulfill the rights of people with disabilities in Indonesia. Still, it has succeeded in laying out a comprehensive and robust framework for further efforts.

The results of this study also indicate the need for further research to see the actions of other mass organizations, such as Muhammadiyah and MUI, in addressing disability issues. We know that they are not always aligned on the various contemporary problems in Indonesia. As we may be familiar, concerning smoking, the NU's *fatwa* contradicts the *fatwa* of Muhammadiyah and MUI. Is Muhammadiyah also different from NU in the case of disability rights? Further research will answer such questions.[]

Bab 20
Fikih Difabel of Muhammadiyah

A. Introduction

Since the ratification of the CRPD (Convention on the Rights of Persons with Disabilities) in 2011 and the enactment of Disability Law No. 8 in 2016, the rights of persons with disabilities in Indonesia began to get more serious attention from the government and non-governmental organizations. Campaigns for the rights of persons with disabilities have also increased and encompassed a more comprehensive range of parties. Networking activities among organizations of persons with disabilities have also widened. More importantly, to this paper, Islamic organizations and institutions in Indonesia have also started to deal with disability issues. Mosques in several cities, such as Yogyakarta, Klaten, and Jakarta, have been accessible and friendly to persons with disabilities. In 2017, the opening ceremony for the National Conference of Alim Ulama Nahdlatul Ulama provided a sign language interpreter for the first time in its history.[1]

Indonesian Muslims' attention to persons with disabilities is beyond promoting their rights. The engagement includes 'reforming'

---

[1] Arif Maftuhin, 'Kiai Afif Dan Pandangan NU Tentang Difabel', in *K.H. Afifuddin Muhajir: Fakih Ushuli Dari Timur, Malang*: Intelegensia Media, 2021.

religious interpretations and Islamic laws. Islamic organizations seek to take responsibility for providing disabled-friendly interpretations of Islamic teachings and theology. Nahdlatul Ulama, Indonesia's most prominent Islamic organization, discussed the rights of persons with disabilities at the *Munas Alim Ulama* (Ulama National Conference) in 2017. The product of this is the publication of a guiding book, *Fikih Penguatan Penyandang Disabilitas*.

Meanwhile, Muhammadiyah, the second-largest Islamic organization, paid attention to disability issues at the 2020 National Conference of the Majelis *Tarjih*. Like the one published by Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah issued *Fikih Difabel*. This paper will specifically study this *Fikih Difabel* of Muhammadiyah. It will elaborate on the context of disability issues in Muhammadiyah, their history of helping and supporting persons with disabilities through their social services, and how *Fikih Difabel* represents the beginning of a paradigm shift in Muhammadiyah to see disability beyond charity and empathy.

The study of Islam and disability has been about Islamic texts and their interpretations of disability issues. The earliest work on the subject is Vardit's analysis of Islamic Law on marriage and divorce involving persons with disabilities.[2] She later published a more comprehensive take with her book on disability in Islamic Law, where she surveyed a vast *fikih* literature on disabilities.[3] Other early studies include Morad's paper on persons with an intellectual disability[4] or Doll's, which focuses on the concept of

---

[2] Vardit Rispler-Chaim, 'Islamic Law of Marriage and Divorce and the Disabled Person: The Case of The Epileptic Wife', *WDI Die Welt des Islams*, 36.1, 1996., 90–106.

[3] Vardit Rispler-Chaim, *Disability in Islamic Law,* Dordrecht, the Netherlands: Springer, 2007. <http://public.eblib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=323385> [accessed 28 March 2019].

[4] Mohammed Morad, Yusuf Nasri, and Joav Merrick, 'Islam and the Person with Intellectual Disability', *Journal of Religion, Disability & Health*, 5.2–3, 2001., 65–71

insanity in Islamic Law.[5] Bhatty[6] and Ghaly[7] look at disability in Islamic Law along with Islamic theology, history, and practice. Latest studies seem to have shifted the focus broader than Islamic Law. Some look at disability in Muslim countries,[8] others at disability and gender,[9] and more recent research have covered disability and Islamic terrorism. Daymon used online data to elaborate on how the Islamic State of Iraq and al-Sham (ISIS) utilize disability for their propaganda and recruit new members.[10]

This study on *Fikih Difabel* is essential in Indonesia's current Islam and disability studies development. The field has found its momentum recently, marked by the many publications of books, journal papers, and university theses/dissertations. From those plenteous publications, quality research falls into two types: first, studies of Indonesian Islamic literature on disabilities; and second, a study on Islamic practices related to disabilities. Examples of recent literature studies on Islamic texts and disabilities in Indonesia are Huda's work on the *tafsir* of Nusantara Ulama[11] and

---

<https://doi.org/10.1300/J095v05n02_05>.

5 Michael W. Dols, 'Insanity in Islamic Law', *Journal of Muslim Mental Health*, 2.1, 2007., 81–99 <https://doi.org/10.1080/15564900701238799>; Michael Walters Dols, Majnūn: *The Madman in Medieval Islamic Society*, Clarendon Press, 1992.

6 Isra Bhatty and others, 'Disability in Islam: Insights into Theology, Law, History, and Practice', in *Disabilities. Insights from across Fields and around the World* Vol. 1, Vol. 1,, Westport, Conn.: Praeger, 2009.

7 Mohammed Ghaly, *Islam and Disability: Perspectives in Theology and Jurisprudence*, Routledge Islamic Studies Series, London; New York: Routledge, 2010.; Ghaly M.M, 'Physical and Spiritual Treatment of Disability in Islam: Perspectives of Early and Modern Jurists', J. *Relig. Disabil. Health Journal of Religion, Disability and Health*, 12.2, 2008., 105–43.

8 Maher S Al-Jadid, 'Disability in Saudi Arabia', *Saudi Medical Journal,* 34.5, 2013., 453–60.

9 Majid Turmusani, 'Disabled Women in Islam', *Journal of Religion, Disability & Health*, 5.2–3, 2001., 73–85 <https://doi.org/10.1300/J095v05n02_06>.

10 Chelsea Daymon, 'The Utility of Disabled Fighters in the Islamic State', *Perspectives on Terrorism*, 13.3, 2019., 76–86.

11 Anwari Nuril Huda, "Ayat-Ayat Disabilitas dalam Tafsir Ulama Nusantara,"

Nisful Jadidah's theses on the obligations of the breadwinners with disabilities according to the *Fikih Penguatan Penyandang Disabilitas*.[12] Meanwhile, research on Islamic practices related to disabilities also received some new additions, such as Mukhamad Nur Hadi's research on the guardianship and testimony of persons with disabilities at the Islamic Marriage Registration Office (KUA)[13] and analysis on the practice of Deaf marriage according to Islamic law in Ponorogo[14] and Kediri.[15] These publications have continued previous research on the accessibility of mosques[16] and services of worship for persons with disabilities.[17]

In light of those two types of Islam and disability studies in Indonesia, this paper offers a combined study of the text

---

in Islam dan Disabilitas: *Dari Teks ke Konteks*, ed. Arif Maftuhin, Yogyakarta: Penerbit Gading, 2020., 67–88.

[12] Nisful Jadidah, "Analisis Maqasid Al-Shari'ah Terhadap Pemenuhan Kewajiban oleh Kepala Keluarga Penyandang Disabilitas dalam Buku Fikih Penguatan Penyandang Disabilitas", Undergraduate Thesis, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2020., http://digilib.uinsby.ac.id/44432/.

[13] Mukhammad Nur Hadi, "Nalar Hukum Penghulu Tentang Ketentuan Hukum Islam Perwalian dan Kesaksian Penyandang Disabilitas dalam Pernikahan: Studi di KUA Kota Malang", Tesis, Yogyakarta, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2020., http://digilib.uin-suka.ac.id/39844/.

[14] Moh. Imam Safi'i, "Tinjauan Hukum Islam terhadap Praktik Akad Nikah bagi Mempelai Tunawicara", Skripsi, IAIN Ponorogo, 2020., http://etheses.iainponorogo.ac.id/10940/.

[15] Ahmad Hafid Safrudin and Sholikhan, "Tinjauan Hukum Islam terhadap Praktik Akad Nikah Bagi Mempelai Tunarungu Di KUA Kecamatan Badas Kabupaten Kediri," *El-Faqih: Jurnal Pemikiran Dan Hukum Islam* 6, no. 2, October 27, 2020.: 113–33.

[16] Arif Maftuhin, 'Aksesibilitas Ibadah bagi Difabel: Studi atas Empat Masjid di Yogyakarta', INKLUSI, 1.2, 2014., 249–68 <https://doi.org/10.14421/ijds.010207>; Arif Maftuhin, *Masjid Ramah Difabel: Dari Fikih Ke Praktik Aksesibilitas*, Yogyakarta: LKiS, 2019.; Cut Rezha Nanda Keumala, 'Pengaruh Konsep Desain Universal Terhadap Tingkat Kemandirian Difabel: Studi Kasus Masjid UIN Sunan Kalijaga dan Masjid Universitas Gadjah Mada', *INKLUSI Journal of Disability Studies*, 3.1, 2016., 19–40 <https://doi.org/10.14421/ijds.030102>.

[17] Mustarjudin Mustarjudin, 'Efektivitas Juru Bahasa Isyarat Khutbah di Masjid UIN Sunan Kalijaga', *INKLUSI Journal of Disability Studies*, 4.2, 2017., 271–96 <https://doi.org/10.14421/ijds.040206>.

of *Fikih Difabel* and its socio-historical context. This study is interdisciplinary work. It analyzes Islamic legal thought (*Fikih*), explores the historical context of *Fikih Difabel,* and looks at its Fikih material from the point of view of Islamic studies and disabilities. The primary data for this study is a combination of documents, publications, interviews, and observations, both in the drafting process and when discussed virtually at the Tarjih XXXI National Conference, November to December 2020.[18]

B. Muhammadiyah and Persons with Disabilities

Disability is no new field of service for Muhammadiyah. In 2007, the Islamic organization had established more than eighty *panti*[19] and more than seventy *Sekolah Luar Biasa* (SLB) or special schools across Indonesia.[20] The first SLB is in Western Java, where SLB Aisyiah Singaparna was founded in 1986.[21] The term *difabel* and its social advocacy model became a key issue in Muhammadiyah around 2010. The first document to use *difabel* is the *Program Muhammadiyah Periode 2010-2015*. The document was presented in the *Muktamar Satu Abad Muhammadiyah* (The 46th National Congress of Muhammadiyah) held between 3-8 July 2010 in Yogyakarta. This document states that the community empowerment

---

[18] For the case of Nahdlatul Ulama, another influential Islamic organization in Indonesia, see my previous research on Arif Maftuhin, 'Mosques for All: Nahdlatul Ulama and the Promotion of the Rights of People with Disabilities', *Journal of Indonesian Islam*, 15.2, 2021., 247 <https://doi.org/10.15642/JIIS.2021.15.2.247-270>.

[19] Panti wil be used in this paper to preserve its special meaning in Indonesian context. Commonly, *panti* can mean *orphanage*, an institution where children whose parents have died can live and be cared for. But in this paper, *panti* means a place where children with disabilities are cared for and/or educated.

[20] Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Profil 1 Abad Muhammadiyah*, Yogyakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 2010., p. xii.

[21] A document belonging to SLB Aisyiyah Singaparna mentions that this school is licensed under *Izin Operasional* No. 009/SLB/JB/I/1986, dated 30-01-1986. Aisyiyah is a women's wing of Muhammadiyah.

program in Muhammadiyah aims to "increase attention, care, and advocacy for groups of *difabel* to obtain basic rights and welfare in their lives."[22]

Attention to persons with disabilities increased at the 47th *Muktamar* in Makassar in 2015. The *Muktamar* considered services for persons with disabilities as a priority in the community empowerment program.[23] The 2015 *Muktamar* has also begun to consider disability issues as one of the national strategic issues. It is this 47th *Muktamar* that emphasized the need to issue *Fikih Difablitas*.[24] The decision of the *Muktamar* on disability issues became a guideline for at least three councils in Muhammadiyah: *Majelis Pemberdayaan Masyarakat* (Community Development Council) or MPM, *Majelis Tarjih dan Tajdid* (Council for Religious Decisions and Reforms), and *Majelis Pelayanan Sosial* (Social Services Council) or MPS. MPS is a council in charge of social services for persons with disabilities in Muhammadiyah through their *panti* and SLB. Before the *Muktamar*, the official MPS documents had never used the term *penyandang disabilitas* or *difabel* because services for persons with disabilities are part of services for the *du'afa* (the marginalized people).[25] Muhammadiyah's decision to take disability issues seriously also influences the policies of Aisyiyah, an autonomous women's organization of Muhammadiyah. The 47th *Muktamar* of Aisyiyah decision on the Education Program, point (d), states that there should be a "program to develop an educational institution

---

22 Pimpinan Pusat Muhammadiyah 2005-2010, 'Program Muhammadiyah Periode 2010-2015, Disampaikan Pada Muktamar Satu Abad Muhammadiyah, Muktamar Muhammadiyah Ke-46. Yogyakarta 20-25 Rajab 1431 H/3-8 Juli 2010 M', Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 2010.

23 Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 'Tanfidz Keputusan Muktamar Muhammadiyah Ke-47 Makassar 18-22 Syawal 1436H/3-7 Agustus 2015', Berita Resmi Muhammadiyah Nomor 01/2015-2020/Zulhijah 1436 H/September 2015, 2015., p. 38.

24 Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 119.

25 Interview with Dedi Warman, February 2nd, 2021

for children with special needs." While the social welfare program point (c) reads "a program to empower, serve, sponsor, and protect the rights of persons with disabilities."[26]

Let us look at the programs of Majelis Pemberdayaan Masyarakat (MPM), Majelis Pelayanan Sosial (MPS), and Majelis Tarjih dan Tajdid. There are three models of organizing and serving persons with disabilities in Muhammadiyah: (i) social services, (ii) community development, and (iii) social advocacy.

1. Social services

It is common for religious organizations in Indonesia to have social services for marginalized groups of society, such as persons with disabilities. Muhammadiyah also has such social services. In the context of services for children with disabilities, there have been two types of services: boarding school and *panti*. The boarding school system is a service that combines boarding (*panti*) and special schools (SLB). It is a comprehensive and integrated service of the "SLB/Panti" system. Meanwhile, *panti* provides residential services only without school. For education, children of *panti* are sent to special schools (SLB) or inclusive schools located around the *panti*.

The educational system of SLB Muhammadiyah is like other special schools in the country. SLB Muhammadiyahs are open to any students with disabilities. Those who live in the *panti* are waived from any tuition. Private, religious, or public fund cover their expenses. For those who do not live in *panti*, the Muhammadiyah special schools are affordable, and students with disabilities will not pay as high as those in the mainstream schools. One of the

[26] Pimpinan Pusat Aisyiyah, 'Tanfidz Keputusan Muktamar Aisyiyah Ke-47 Satu Abad Aisyiyah', Pimpinan Pusat Aisyiyah, 2015., pp. 108, 116.

leading programs by the SLB/Panti of Muhammadiyah is vocational training for children with disabilities. SLB Aisyiyahs have various productive-skill training for students with disabilities. SLB Aisyiyah Ponorogo, for example, provides culinary and product packaging skills.[27]

Compared to public SLBs, which are primarily exclusive for students with disabilities, SLB/Panti Muhammadiyah and Aisyah are relatively open to various students. Panti Aisyiyah Ponorogo has started accepting non-disabled students in the last five years. The numbers are not large, but their presence has helped improve the activities of children with disabilities. The opposite also happened. Muhammadiyah and Aisyah's *panti-s* also take care of several children with disabilities. For example, Panti Aisyiyah in Karanganyar takes care of a deaf child, Panti Aisiyah in Semarang accepts a child with down syndrome, and Panti Aisyiyah Kendal takes care of a physically disabled child.[28]

Implementing inclusive education in Muhammadiyah schools is more driven by government policies than by Muhammadiyah internal policies. When inclusive education programs started to roll out in several provinces, the local administrations included some Muhammadiyah schools. Data from the Department of Education, Youth and Sports (DIKPORA) of the Special Region of Yogyakarta in 2014-2015 showed that out of 86 inclusive schools, there were three Muhammadiyah schools in the city of Yogyakarta. SMA Muhammadiyah 4 Yogyakarta and SMA Muhammadiyah 7 Yogyakarta are among the schools with many students with disabilities. Many Muhammadiyah inclusive schools lack the preparedness to

[27] Tim Assessment Majelis Kesos Pimpinan Pusat Aisyiyah, Laporan Kegiatan Kunjungan, 28 Oktober 2017, unpublished document.

[28] Interview with Fatimah, a staff of Panti Aisyiyah Kendal, December 8th, 2019

educate non-disabled students. There were discriminatory issues, and Muhammadiyah schools witnessed cases of bullying against children with disabilities. The inclusion of children with disabilities into Muhammadiyah institutions is generally not from awareness to promote social inclusion. Empathy, compassion, and charity for low-income families are the main motivations. According to a board member of *Majelis Pelayanan Sosial*, there has never been any case that a *panti* accepts children with disabilities from well-off families. Most *panti* managers have minimal understanding, if any, about disability and inclusive education.[29] For this reason, the national board of Aisyiyah Social Welfare Council (2015-2020 period) found it essential to launch "the *Panti Inklusi* campaign" to promote the inclusion of children with disabilities in Aisyiah *panti*.[30]

2. Empowerment programs

There have been two approaches to the empowerment program for persons with disabilities in Muhammadiyah. The **first** is '*panti*-based' empowerment, in which the program is run by or through Muhammadiyah's *panti*. The **second** is community-based empowerment, where Muhammadiyah works with people living in a particular village or district. This different approach is possible because two councils or *majelis* in Muhammadiyah have different institutional structures and functions.

The *Majelis Pelayanan Sosial* (Social Service Council) or MPS, responsible for running Muhammadiyah's *panti,* adopts a '*panti*-based' approach. In their economic empowerment programs, MPS collaborates with the *Lembaga Amil Zakat Infak dan Sedekah Muhammadiyah* (Lazismu), the philanthropic body of

---

[29] Interview with Dedi Warman, February 2nd, 2021

[30] Pimpinan Pusat Aisyiyah, 'Program Kerja Majelis Kesejahteraan Sosial Pimpinan Pusat Aisyiyah Periode 2015 - 2020', Pimpinan Pusat Aisyiyah, 2015.

Muhammadiyah. In 2020, MPS provided business capital assistance and entrepreneurship training to persons with disabilities living in the *Panti* Muhammadiyah or Aisyiyah. Entrepreneurship training is focused on online marketing, improving what some persons with disabilities have had the experience. For MPS, the economic empowerment program is new, as they have focused more on services through the *panti*.[31]

The community-based approach is mainly used by *Majelis Pemberdayaan Masyarakat* (MPM). It works with the people with disabilities community in Ngaglik, Sleman, which brings together more than 60 persons with disabilities, while Gunung Kidul has more than 50. The Ngaglik disabled community is one of the groups that stands out. They successfully established the Mandiri Access Savings and Loans Cooperative or KSP Bank Diffabel, whose members come from other districts in Yogyakarta, including Bantul and Kulonprogo. The KSP helps its members nurture their entrepreneurship capability.[32] During the pandemic, they made medical self-protection suits (APD) to be donated and sold to keep their economy running.[33] In 2018 the Aisyiyah Social Welfare Council carried out similar economic development for the communities of persons with disabilities in Ponorogo. Aisyiah adopted both *panti*-based and community-based models of empowerment. In collaboration with Lazismu, they trained various communities of persons with disabilities, such as the Deaf, physically handicapped, and mentally retarded, to produce *batik* and sell it in Ponorogo.

---

31 Interview with Dedi Warman, February 2nd, 2021

32 Interview with Ahmad Ma'ruf, a board member of MPP, February 3rd, 2021

33 Rini Kustiani, "Komunitas Wirausaha Difabel Yogyakarta Sumbang APD Buatan Sendiri," Tempo, 7 Mei 2020, https://difabel.tempo.co/read/1339866/komunitas-wirausaha-difabel-yogyakarta-sumbang-apd-buatan-sendiri.

3. Social advocacy

In addition to empowering communities, MPM also uses social advocacy strategies to promote the rights of persons with disabilities. MPM is part of an advocacy group that pushes for several local regulations for persons with disabilities.[34] In Yogyakarta, MPM joined an advocacy disability group of disabled people's organizations, such as CIQAL and ILAI. This joint advocacy effort has succeeded in encouraging the legislation of *Peraturan Daerah* (Perda) for persons with disabilities in four districts in Yogyakarta Province: Bantul, Kulon Progo, Gunung Kidul, and Sleman.[35] The MPM adopts a similar advocacy model in other provinces or districts, such as East Java, South Kalimantan, and Purworejo. In this advocacy effort, MPS or MPM collaborates with the centers for disability studies at the University of Muhammadiyah Yogyakarta (UMY) and the University of Muhammadiyah Jakarta (UMJ).

Another advocacy model carried out by MPM and MPS is to include Muhammadiyah members with disabilities in the national board of Muhammadiyah. MPM started this effort in 2015, [36] while MPS followed suit at the end of 2018.[37] Including persons with disabilities aims to shift their position from being targeted and empowered by Muhammadiyah to part of the empowering party. By becoming board members, they now have direct access to decision-making in Muhammadiyah.

Following up the 47th *Muktamar* decision and recognizing

---

[34] Interview with Ahmad Ma'ruf, a board member of MPP, February 3rd, 2021

[35] Arni Surwanti and Ahmad Ma'ruf, 'Advokasi Mewujudkan Peraturan Daerah Tentang Penyandang Disabilitas Di Tingkat Kabupaten', *Berdikari: Jurnal Inovasi Dan Penerapan Ipteks*, 6.1, 2018., 109–18 <https://doi.org/10.18196/bdr.6138>.

[36] Interview with Ahmad Ma'ruf, a board member of MPP, February 3rd, 2021

[37] Interview with Dedi Warman, February 2nd, 2021

the interconnectedness of disability issues with various elements of Muhammadiyah, the national board of *Majelis Tarjih dan Tajid* decided to form a drafting team for *Fikih Difabel.* Members of the team represent various elements in Muhammadiyah, including *Majelis Tarjih dan Tajdid*, Majelis *pemberdayaan Masyarakat,* and *Majelis Kesejahteraan Sosial* of the Aisyiyah National Board.[38] The drafting team members were also composed to represent women, persons with disabilities, academics, social activists, and religious experts. The drafting team worked from September 2018 to April 2020. Their drafting activities included: (a) small discussion within the team to prepare the initial draft for the larger workshop, (b) workshops/*halaqah* with various stakeholders to enrich data and perspectives, (c) internal team discussions to integrate the results of the workshop and prepare drafts to be submitted to the Tarjih National Deliberation (Munas), and finally (e) the draft presentation in the 31st National Conference (Munas XXXI) of Muhammadiyah.[39]

C. *Fikih Difabel* of the Munas XXXI

Fikih Difabel is included in Materi Munas Tarjih Muhammadiyah XXXI, Book I.[40] By the time we finished our research, this Munas's version had been refined and edited, the final version of which is yet to be published. Therefore, we also hope that the results of our study can contribute to the refinement of the *Fikih Difabel.* The 371 pages document consisted of three parts (bagian): Bagian I: Fikih Tata kelola dan pembaharuan Agraria (Agrarian Reform); Bagian

[38] Majelis Tarjih dan Tajdid, 'Surat Keputusan Majelis Tarjih Dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah No. 04/KEP/I.1/B/2018', Majelis Tarjih dan Tajdid, 2018.

[39] Interview with Alimatul Qibtiyah, January 8th, 2021

[40] Tim Penyusun Materi Munas Tarjih Muhammadiyah XXXI, 'Materi Musyawarah Nasional Tarjih Muhammadiyah XXXI: Mewujudkan Nilai-Nilai Keislaman yang Maju dan Mencerahkan', Panitia Musyawarah Nasional Tarjih Muhammadiyah XXXI, 2020.

II: Fikih Difabel, Bagian III: Kriteria Waktu Subuh (criterion of fajr time). The Fikih Difabel (pages 111-224) consists of six chapters that reflect the structure of the idea of *difabel* in Muhammadiyah. *Fikih Difabel* cannot be well understood by reading the XXXI National Conference document. *Fikih Difabel* is not the first *Fikih* in Muhammadiyah. Previously, Muhammadiyah had published several *Fikih* on various social and political themes, starting from *Fikih Tata Kelola* (2010), *Fiqih Air* (2014), *Fiqih Kebencanaan* (2015), *Fiqih Perlindungan Anak* and *Fiqih Informasi* (both in 2018), and finally *Fiqih Agraria* and *Fiqih Difabel* (2020). The document assumes that Muhammadiyah readers already understand what *Fikih* means to them. As the last one to come, the underlying ideas of *Fikih* Difabel have been known from earlier *Fikih*.

For those unfamiliar with Muhammadiyah, it is worth noting that *Fikih,* according to Muhammadiyah, is not necessarily synonymous with "formulating an Islamic legal judgment of halal and haram" (*istinbath ahkam*).[41] *Halal* and *haram* are merely parts of the third layer of *Fikih* in Muhammadiyah. According to Anwar, a prominent Islamic legal scholar of *Majelis Tarjih dan Tajid,* there are three normative layers of Islamic Law: fundamental values (*al-qiyam al-asasiyah*), general principles (*al-Usūl al-kulliyah*), and applicable legal regulations (*al-ahkam al-far'iyyah*).[42] The first two layers are conceptual and fundamental, while the third is more practical and detailed. Examples of the first layer (*al-qiyam al-asasiyyah*) are universal values, such as justice, equality, and public interest. Examples of the second layer (*al-Usūl al-kulliyah*) are legal

[41] *Himpunan Putusan Tarjih 3*, ed. by Suara Muhammadiyah, Yogyakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah, Majelis Tarjih, 2018., p. 601.

[42] Syamsul Anwar, 'Teori Pertingkatan Norma Dalam Usul Fikih', *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum*, 50.1, 2016., 141–67 <https://doi.org/10.14421/asy-syir'ah.2016.501-06>.

maxims derived from the first layer, such as "everyone is responsible for his act" or "every *muamalah* (transaction) is *mubah* (allowed)." The third layer, the practical aspects of Islamic Law, is the one that is similar to the typical use of *fikih.* One can find a specific ruling of a particular act in the third layer of *Fikih*: consuming alcohol is *haram* (forbidden). This shift from the established limited term of *Fikih* to a broader Islamic paradigm can be seen as "an evolution of a modernist approach to Islamic jurisprudence in Indonesia."[43] In those terms and definitions, we then can understand that *Fikih Difiabel* is not the first "*Fikih*" produced by Muhammadiyah. Previous *Fikih* by Muhammadiyah include *Fikih Informasi,*[44] *Fikih Kebencanaan* (disaster preparedness), or *Fikih Agraria* (land distribution).

As an Islamic and social organization, Muhammadiyah's views on disability may be analyzed in two different contexts: First, in its position as an Islamic organization, to see how Muhammadiyah interprets Islamic teachings on disabilities; second, in its position as a civil organization, to see Muhammadiyah's position in seeing disability as a public policy issue in Indonesia. However, looking at the structure of *Fikih Difabel*, with those inherent three normative layers, this paper offers an analysis in the following three sections.

1. The ideological root: *al-Ma'un*

Muhammadiyah's views on persons with disabilities, as seen in the Tarjih Muhammadiyah XXXI National Conference Material, mostly come from Islamic and disability studies currently developing in

---

[43] Ahwan Fanani and others, 'Muhammadiyah's Manhaj Tarjih: An Evolution of a Modernist Approach to Islamic Jurisprudence in Indonesia', *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 77.4, 2021., 7 <https://doi.org/10.4102/hts.v77i4.6942>.

[44] Niki Alma Febriana Fauzi and Ayub Ayub, 'Fikih Informasi: Muhammadiyah's Perspective on Guidance in Using Social Media', *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, 9.2, 2019., 267–93 <https://doi.org/10.18326/ijims.v9i2.267-293>.

Indonesia. The 'traces' of contemporary research on Islam and disability appear in Muhammadiyah's views on persons with disabilities. Muhammadiyah is of the view that the Qur'an looks at disability neutrally and that the Qur'an more often uses terms related to disability metaphorically. Rispler Chaim has previously argued for this interpretation, while Muttaqien's paper also re-emphasizes it through his study on Quranic words on disabilities.

The uniqueness of *Fikih Difabel* can be seen more in its efforts to find a 'standard' theological foundation in Muhammadiyah. As explained by previous Muhammadiyah studies, the Muhammadiyah social movement is based on what some writers call *Teologi al-Ma'un*. The *Teologi al-Ma'un* comes from a circulated story stating that the founder of Muhammadiyah, K.H. Ahmad Dahlan, taught the Quranic short chapter *al-Ma'un* for three months. When getting bored with this chapter, his students asked, "We have memorized the chapter; why don't we move on to another?" Dahlan rhetorically answered, "You have memorized it. But have you been practicing it? Have you found the orphans and raised them?"[45]

That question hit his students hard. They just learned that Quranic verses are to be practiced more than memorized. Members of Muhammadiyah, in carrying out various social charities, always remember Kiai Dahlan's question. It is simply 'logical' that the *Fikih Difabel* tries to find a foothold in the interpretation of *al-Ma'un*:

> Dalam konteks difabel, mereka termasuk golongan yang kerap mendapatkan sanksi sosial "kesendirian". Selain itu, penyandang difabel juga masuk dalam kategori miskin dan fakir, karena mereka tidak mendapatkan hak yang sama dalam mengembangkan minat dan bakat mereka. ... bagi siapa pun

[45] Zakiyuddin Baidhawy, 'Muhammadiyah Dan Spirit Islam Berkemajuan Dalam Sinaran Etos Alqur'an', *Afkaruna: Indonesian Interdisciplinary Journal of Islamic Studies*, 13.1, 2017., 17–47, p. 24.

yang melakukan kedzaliman maupun diskriminasi terhadap kelompok difabel, maka dapat dikategorikan sebagai orang yang mendustakan agama.[46]

In the context of people with disabilities, they belong to a group that often gets social sanctions, "excluded". In addition, people with disabilities can also be considered poor and needy, because they do not get the same rights in developing their potential. ... anyone who commits injustice and discrimination against people with disabilities is a false believer violating their faith

This *Teologi al-Ma'un* has become a religious foundation so that Muhammadiyah and its members care about persons with disabilities. In this context, it's just that Muhammadiyah no longer sees persons with disabilities as 'differently-abled.' Persons with disabilities are again seen as part of marginalized groups, like orphans and the needy. *Teologi al-Ma'un* has inspired charitable activities for persons with disabilities at various Muhammadiyah levels, including establishing SLBs or *panti* for persons with disabilities.

2. The fundamental values of an inclusive *Fikih Difabel*

As described earlier, Fikih in Muhammadiyah has three normative levels. Of these three levels, the first two are basic values, which include al-qiyam al-asasiyah and al-usul al-kulliyah. In contrast, the third level is the level of practical, casuistic, and specific laws such as *halal* and *haram*. In the context of *Fikih Difabel*, *al-qiyam al-asasiyah* includes three things: *tauhid* (monotheism), *keadilan* (justice), and *maslahah* (public interest).

[46] Tim Penyusun Materi Munas Tarjih Muhammadiyah XXXI, "Materi Musyawarah Nasional Tarjih Muhammadiyah XXXI," 130.

Tauhid is meant to set apart God's absolute and perfect position as creator on the one hand, and humans as weak and imperfect creatures, on the other. In the context of disability, this principle shows that perfection only exists in God, while humans, without exception, are imperfect creatures. Therefore, there can be no 'perfect human' (the normal) category versus the handicapped (the disabled). Based on '*tawhid'* then: an egalitarian relationship among human beings and whatever the physical or mental state of a human being is the best condition of Allah's will (134-135). This interpretation of *tauhid,* which has implications for social relations, was well developed by the chairman of Muhammadiyah (1995-2000), H.M. Amen Rais. He called this concept *tauhid sosial*.[47]

The genealogy of *keadilan* (justice) principle can be traced in the aftermath of the Iranian Islamic Revolution, whose influence has spread globally to Indonesia. One of the 'popular' Iranian thinkers, very popular and influential in Indonesia, is Murtadha Mutahhari. His book, *al-'Adlu fi al-Islam* was translated into Bahasa Indonesia *Islam Agama Keadilan.*[48] This phrase was taken and more popularized by Masudi when publishing his book on reinterpreting *zakat*.[49] Within *Fikih Difabel*, this principle of justice is vital with two implications:

> Pertama, semua manusia dipandang setara, namun yang membedakan di mata Allah bukan dari aspek fisik, mental, sensorik dan intelektual, melainkan keshalehan spiritual; kedua, kondisi difabel tidak membuat mereka terhapus jadi subyek hukum (mukallaf), melainkan menjalankan sesuai dengan hukum asal masing-masing individu ('azimah)[50]

---

[47] M. Amien Rais, *Tauhid Sosial: Formula Menggempur Kesenjangan,* Mizan, 1998.

[48] Murtadha Muthahhari, *Islam Agama Keadilan*, trans. by Agus Effendi, Jakarta: Pustaka Hidayah, 1988.

[49] Masdar Farid Masudi, *Agama Keadilan: Risalah Zakat, Pajak. dalam Islam*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.

[50] Tim Penyusun Materi Munas Tarjih Muhammadiyah XXXI, "Materi

[First, all humans are equal. What distinguishes them before Allah is not their physical, mental, sensory, and intellectual aspects but their spiritual piety; second, a disability does not invalidate their status as a legal subject (*mukallaf*), for people must observe their 'original obligations' [azimah] according to their respective abilities]

The principle of *maslahah* is one of the most widely used principles in modern *fikih*. Nowadays, it seems 'less valid' to talk about Fikih without referring to *maslahah*. The concept, which al-Imam al-Juwayni initially developed,[51] finds its novelty again when modern jurists must deal with various challenges beyond the canonical texts of the Qur'an and Hadith. Discussion of *maslahah* frequently overlaps and exchanges with the *maqasid sharia*.[52] It is also the case in the book *Fikih Difabel*. In the later development of the concept, the 'measure' to judge whether a topic is *maslahah* or not is "its conformity with *maqasid sharia*." That means when the principle in question is *maslahah*, and the discussion would be more about *maqasid sharia*. In *Fikih Difabel*, *maslahah* is explained as follows:

> Nilai dasar kemaslahatan menunjukkan bahwa semua manusia memiliki status yang sama sebagai khalifah di bumi, sehingga siapa pun itu berhak memberikan kontribusi nyata dalam kemajuan di segala bidang. Dengan demikian, penyandang difabel dapat berpartisipasi secara nyata dalam mewujudkan kemaslahatan sesuai dengan kemampuannya.[53]

Musyawarah Nasional Tarjih Muhammadiyah XXXI," 139.

[51] Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, International Institute of Islamic Thought, IIIT., 2008., p. 13.

[52] Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah: A Beginner's Guide*, International Institute of Islamic Thought, IIIT., 2008., p. 3.

[53] Tim Penyusun Materi Munas Tarjih Muhammadiyah XXXI, "Materi Musyawarah Nasional Tarjih Muhammadiyah XXXI," 149.

[According to the *maslahah*, all humans have equal status as 'caliphs' (stewards) on earth. Anyone has the right to make a real contribution to the progress of human beings. Thus, persons with disabilities can participate significantly in realizing the *maslahah* according to their abilities.]

In the next normative level, *al-Usūl al-kulliyah*, *Fikih Difabel* preferred three values relevant to promoting the rights of persons with disabilities: Human dignity, inclusiveness (inclusion), and encouraging progress and knowledge. These three values are considered capable of translating the three fundamental values of *Fikih Difabel* (*tauhid, keadilan,* and *maslahah)* and becoming a bridge with case-specific laws at the third level of the normative structure of *Fikih Difabel*.

3. *Al-ahkam al-far'iyyah:* a friendly and supportive Islamic law

The essential part of having a *Fikih Difabel* is how it will affect the daily life of persons with disabilities. Can it benefit persons with disabilities? Unfortunately, *Fikih Difabel* provides a partial answer to that hope. It took a middle ground between a 'general guide' for policymakers and a general response to the day-to-day needs of persons with disabilities. Some practical cases are discussed in the book, but other circumstances that may need to be addressed are left unanswered. The five main chapters of worship (*ubudiyah*) typical to Fikih (*Taharah, Salat, Zakat, Fasting*, and *Hajj*), are all discussed. However, they are all discussed briefly, and the *Fikih Difabel* takes only the most critical cases. On the *taharah,* this only deals with "purification methods for the disabled" and "the sanctity of wheelchairs." Concerning *salat,* it only discussed guide dogs and prayers for those unable to stand. Addressing laws related to *ubudiyah*, Muhammadiyah seems to use principles commonly

discussed in the literature on *Usūl Fiqh* and *Qawaid Fiqhiyyah*. Muhammadiyah adopted these three general principles:

1. *Menghilangkan kemadaratan dan kesulitan*
2. *Tidak ada pembebanan dalam agama [sic.]*
3. *Ajaran yang menggembirakan, bukan menakutkan*

The texts are not translated as we need to highlight these points because *Fikih Difabel*'s principles are slightly different from those typically described in the Islamic law literature. The second principle, "*Tidak ada pembebanan dalam agama*",[54] means "no obligation in religion" must be a mistake. There will be no law if there is no obligation (*taklif*). What it means is probably *taqlil al-takalif* or "minimizing the obligation." We might compare these principles with those of Khudari Bik. In his discussion of the principles of *al-tasyrī' al-Islami*, Bik mentions the following principles:

1. *'Adam al-haraj* (no difficulties)
2. *Taqlil al-takalif* (minimal burden)
3. *Al-tadrij fi a-tashri'* (gradual obligation)[55]

The derivatives of these three principles appear in the discussion of specific articles related to various topics, such as the permissibility of ablution while being washed by someone else, the validity of prayer performed on an unclean wheelchair, and other issues.

Chapter V elaborates explicitly on the three principles of *Fikih Difabel* on the aspects of daily life (*muamalah*) and public policy. The *muamalah* chapter receives a more significant portion, discussed in

[54] Tim Penyusun Materi Munas Tarjih Muhammadiyah XXXI, 163.

[55] Khudari Bik, *Tārīkh Al-Tasyrī' al-Islāmī*, Egypt: al-Maktabah al-Tijariyah al-Kubra, 1960.

more detail than the *ibadah* chapter. One of the interesting points to be observed in *Fikih Difabel* is its decision to consider persons with mental and psychosocial disabilities as a *mumayyiz*:

> Kondisi tersebut dapat berpengaruh terhadap syarat kecakapan, yaitu adanya rusyd atau kematangan, baik fisiologis maupun psikologis. Dengan adanya hambatan tersebut, maka difabel intelektual dan psikososial ketika melakukan transaksi akibat hukumnya sama dengan periode mumayyiz.[56]

In addition to its interpretation of Islamic teaching, *Fikih Difabel* fully supports and strengthens the provisions stipulated in Law No. 8 of 2016 on Persons with Disabilities (*Undang-undang Penyandang Disabilitas*). Among the rights covered by the law and re-emphasized by *Fikih Difabel* are education, employment, political and public participation, culture, and recreation. *Fikih Difabel* does not take a stand at all against the provisions of *Undang-undang Penyandang Disabilitas*.

D. Conclusion

Muhammadiyah has been paying attention to disability issues for a long time. Muhammadiyah approaches disability issues contextually, following the national approach to persons with disabilities. Muhammadiyah started its attention to disability issues with a charity model. Muhammadiyah reaches out to persons with disabilities through its social care services. Muhammadiyah's approach to disability issues shifts along with developing policies for disability issues nationally. When the government started implementing inclusive education programs in public schools, several Muhammadiyah schools became inclusive. The *Fikih Difabel* was born contextually relevant to the development of Islamic

---

[56] Tim Penyusun Materi Munas Tarjih Muhammadiyah XXXI, "Materi Musyawarah Nasional Tarjih Muhammadiyah XXXI," 184.

studies in Indonesia. It marks the adoption of a rights approach to issues of persons with disabilities in Muhammadiyah. *Fikih Difabel* is an effort to employ Islamic resources that Muhammadiyah has to promote a more inclusive Islam toward persons with disabilities. It brings together all the basic, fundamental, and practical values of Islamic teaching to address disability issues.

The actual and tangible outcomes of *Fikih Difabel* in day-to-day life remain to be seen. First, there should be steps to refine the current version of *Fikih Difabel*. A mistake like we found in the discussion *taklif* should be avoided. Second, if the editing process is to be done, it is also important to widen the varieties of persons with disabilities involved. It was fitting that Muhammadiyah had involved a few persons with disabilities in the process, but it also needs to listen to broader communities of disabilities. Third, distributing the *Fikih difabel* widely among the persons with disabilities. During the field research, we were surprised that many of the activists in the disability movement have not read the *Fikih Difabel*. They knew that Muhammadiyah had the *Fikih* but had no access to reading.

While trying to cover as deep as possible the historical and theological aspects of *Fikih Difabel,* this research left some parts open to further study. First, the anticipated problems of implementing the fatwa within the Muhammadiyah. There are still cases in the field where Muhammadiyah's institution failed to bring the fatwa into practice. A Muhammadiyah's university has rejected accepting a student with a disability. Second, how does Muhammadiyah contribute to public policy with its national educational institution and social services network? Muhammadiyah can be tremendous pressure to public institutions and a leader worth following.

EPILOG

Menggagas Fikih Kesejahteraan Sosial

Setelah dibukanya jurusan Ilmu Kesejahteraan Sosial di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, sejarah kesejahteraan sosial di Indonesia memasuki babak baru: untuk pertama kalinya ilmu kesejahteraan sosial bersentuhan langsung dengan kajian keislaman. Di UIN Sunan Kalijaga, masuknya *social work* dalam rumpun 'ilmu dakwah' memancing diskusi yang serius karena harus mencarikan pijakan epistemologis *social work* di dalam rumpun ilmu dakwah. Padahal, sampai ketika *social work* masuk ke Fakultas Dakwah, jurusan-jurusan di lingkungan Fakultas Dakwah sendiri belum semua menemukan basis epistemologis.

Jika awalnya pergulatan terjadi dalam menemukan basis epistemologis bagi jurusan-jurusan baru di Fakultas Dakwah, kini yang terjadi justru sebaliknya. *Social work*, terutama yang datang ke UIN Sunan Kalijaga melalui jembatan McGill University di Kanada, adalah disiplin ilmu dan profesi yang sudah matang, lengkap dengan basis epistemologis dan kerangka kerja profesionalnya. Di sisi yang lain, karena tempat *social work* di UIN yang berbasis *Islamic studies* dan berambisi mempertahankan karakter keislamannya melalui pengintegrasian *Islamic studies* dengan ilmu-ilmu 'sekuler.'[1] maka

[1] Tentang kebijakan ini, dan pedoman umumnya, lihat Pokja Akademik,

tantangan yang muncul dan tak terelakkan adalah bagaimana mempertemukan ilmu-ilmu keislaman dengan *social work*.[2]

Dalam upaya ini, untungnya, kita tidak harus memulainya dari nol. Secara terpisah dan terlepas dari wacana *social work*, sejumlah pemikiran mutakhir di bidang Fikih secara kebetulan juga menggagas isu-isu yang sebenarnya terkait dengan *social work* dan kesejahteraan sosial. Dua di antaranya cukup menarik untuk dikaji karena keduanya mengantarkan kita ke jalan yang lebih dekat kepada pertemuan Fikih dan kesejahteraan sosial. **Pertama**, dan tidak jauh dari kita, adalah gagasan-gagasan K.H. Sahal Mahfudh tentang Fikih Sosial. Meski tidak sepenuhnya baru, pengenal istilah Fikih Sosial oleh Sahal Mahfudh adalah sebuah terobosan inovatif dalam Fikih karena secara tradisional memang tidak dikenal istilah 'Fikih Sosial'. Istilah ini bahkan diadopsi menjadi nama mata kuliah di Prodi IKS untuk menggantikan mata kuliah Fikih yang dinilai terlalu umum dan tidak cukup relevan dengan kompetensi prodi. **Kedua**, penafsiran baru tentang *maqāṣid syari'ah* yang ditawarkan secara komprehensif oleh Jasser Auda. Dua pemikir ini tidak secara langsung berbicara tentang Fikih Kesejahteraan Sosial, tetapi keduanya membawa konsep dan pemikiran Fikih yang dari segi *key issues*-nya menarik untuk diteliti dan akan bermanfaat bagi upaya kita untuk 'mengawinkan' *social work* dan *Islamic studies*, khususnya Fikih.

Kerangka Dasar Keilmuan & Pengembangan Kurikulum Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2006.

[2] Sebelum IAIN menjadi UIN, misalnya, diselenggarakan sebuah seminar "Reintegrasi Epistemologi Keilmuan" yang bertujuan untuk merumuskan pentingnya reintegrasi ilmu-ilmu agama dan umum. Lihat hasil-hasilnya dalam buku M. Amin Abdullah, dkk., *Menyatukan Ilmu-ilmu Agama dan Umum*, Yogyakarta: Suka Press IAIN Suka, 2003.

A. Metode Studi

Dalam tulisan berikut, dua pemikir tersebut saya kaji dengan terlebih dahulu mendudukkan konteks disiplin *social work* dan Fikih berdasarkan isu-isu penting masing-masing: *social work* dan isu-isu penting yang ada dalam disiplin ini, di satu sisi; dan fatwa-fatwa kontemporer dalam Fikih di sisi yang lain. Setelah memperoleh gambaran umum atau konteks untuk penelitian integrasi-interkoneksi ini, maka sesudah itu penelitian difokuskan kepada pemikiran-pemikiran Sahal Mahfudz[3] dan Jasser Auda.

Penelitian tentang pemikiran Sahal Mahfudh bukan hal yang baru. Empat di antaranya adalah tulisan Sumanto Al-Qurtuby,[4] Mahsun Fuad,[5] Michael Feener,[6] dan Jamal Ma'mur Asmani.[7] Tulisan Mahsun Fuad hanya secara sekilas mengenalkan konsep Fikih Sosial K.H. Sahal Mahfudh bersamaan dengan penggagas Fikih Sosial lainnya, K.H. Ali Yafie.[8] Sahal Mahfudh tidak dilihat sebagai tokoh sentral yang gagasan-gagasannya tentang Fikih Sosial memiliki nilai penting pada dirinya sendiri. Gagasan Sahal Mahfudh memperoleh perhatian yang lebih baik dan berbobot dalam karya Feener yang memperkenalkan secara singkat latar belakang Sahal Mahfudh dan upayanya untuk mengusung Fikih Sosial.

---

[3] Sahal Mahfudh, *Nuansa Fikih Sosial* (Cet. Ke-2), Yogyakarta: 2003

[4] Sumanto Al-Qurtuby, *KH MA Sahal Mahfudh: Era Baru Fikih Indonesia*, Yogyakarta: Cermin, 1999.

[5] Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, Yogyakarta: LKiS, 2005, h. 107-118.

[6] R. Michael Feener, *Muslim Legal Thought in Modern Indonesia*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

[7] Jamal Ma'mur Asmani, *Fiqh Sosial Kiai Sahal Mahfudh: Antara Konsep dan Implementasi*, (Cetakan: I), Surabaya: Khalista, 2007

[8] Jamal D. Rahman, *Wacana Baru Fikih Sosial: 70 tahun K.H. Ali Yafie*, Bandung: Mizan, 1997.

Ada dua hal yang bisa dicatat dari tiga tulisan ilmiah tentang 'Fikih Sosial' Sahal Mahfudh di atas. **Pertama**, baik Sumanto, Mahsun maupun Feener mendasarkan analisis mereka pada edisi pertama buku Nuansa Fikih Sosial yang terbit tahun 1994. Dalam edisi pertama ini, penjelasan tentang Fikih Sosial sendiri tidak ada di dalamnya. Edisi kedua yang terbit tahun 2003 dan tidak dikaji oleh ketiganya, sudah dilengkapi dengan sebuah kata pengantar panjang yang secara jelas menguraikan apa itu Fikih Sosial. **Kedua**, kata pengantar edisi kedua, yang diambil dari pidato pemberian gelar *doctor honoris causa*, selain belum dikaji juga berisi pemikiran-pemikiran yang sekarang kita perlukan untuk mencari titik temu *social work* dan Fikih.

Berbeda dengan karya Sahal Mahfudh, karya-karya Jasser Auda belum mendapatkan banyak perhatian di Indonesia. Sejauh ini, hanya satu bukunya, *Maqāṣid Shariah as Philosophy of Islamic Law* (Auda, 2008) yang fotocopynya beredar di sini. Buku ini dijadikan buku referensi dalam kuliah-kuliah Prof. H.M. Amin Abdullah tetapi pemikiran Jasser Auda sendiri belum mendapatkan perhatian yang lebih mendalam. Apalagi, jika dikaitkan dengan pentingnya gagasan dan buku-buku Auda tentang *maqāṣid syariah* dalam perspektif Fikih bagi dunia *social work* di Indonesia, belum satu karya pun membawa perhatian kita ke sini.

Secara teoretis, upaya integrasi-interkoneksi dua bidang seperti Fikih dan Social Work ini bisa dilakukan dengan beberapa cara. Misalnya, similarisasi, paralelisasi, komplementasi, komparasi, induktifikasi, dan verivikasi. Buku UIN Sunan Kalijaga merekomendasikan tiga model terakhir sebagai model yang paling tepat dalam melakukan studi integrasi-interkoneksi: **komparasi**, **induktifikasi**, dan **verifikasi**. Dari berbagai model yang bisa dipergunakan untuk melakukan studi integrasi-interkoneksi,

perumusan fikih kesejahteraan sosial yang dilakukan penelitian ini menggunakan model **informatif** dan **konfirmatif**.

Dengan model informatif, teori-teori yang sudah berkembang di dalam tradisi Fikih (seperti *maṣlaḥah* dan *maqāṣid al-syariah*) akan memperoleh penjelasan tambahan, penegasan, uraian, dan operasionalisasi dari disiplin ilmu *social work*. Mengacu kepada kerangka teori yang didasarkan pada model informatif-konfirmatif, maka penelitian berusaha mengembangkan teori-teori Fikih yang diperluas dan diperkuat dengan teori-teori *social work*.

B. Isu-Isu Penting dalam *Social Work*

Pada tahun 2010, sekitar tiga ribu orang praktisi, pendidik, dan pekerja sosial bertemu di Hongkong. Melalui diskusi yang panjang dan dilanjutkan dengan penjajagan draf kesepakatan, mereka menyepakati suatu agenda bersama dalam menghadapi masalah-masalah sosial global. Dalam kesempatan itu, tiga organisasi dari tiga sektor *social work*, yaitu *International Federation of Social Workers* (IFSW), atau organisasi pekerja sosial, kemudian *International Association of Schools of Social Work* (IASSW), atau asosiasi universitas-universitas dalam bidang pekerjaan sosial, dan the International Council on Social Welfare (ICSW), sebuah kelompok praktisi di bidang kesejahteraan sosial, menyepakati perlunya kerja sama seluruh sektor untuk bersatu dalam sebuah agenda global pekerja sosial.

Ketiga federasi tersebut menyepakati empat wilayah cakupan isu yang perlu mendapat prioritas:

1. *Social and economic inequalities within countries and between regions* (Ketimpangan sosialk ekonomi di dalam sebuah negara dan antar kawasan)

2. *Dignity and worth of the person* (Martabat dan harga-diri manusia)
3. *Environmental Sustainability* (Kelestarian lingkungan)
4. *Importance of human relationships* (Pentingnya hubungan sesama manusia).[9]

Keempat isu tersebut dapat dianggap penting dan menjadi *framework* untuk menghadapi isu-isu yang berada di bawahnya. Secara lebih detail, naskah yang juga disebut sebagai *The Hongkong Global Agenda* ini menyebutkan masalah-masalah penting yang tercakup dalam empat kategori di atas. **Masalah-masalah Fikih Kontemporer**

Dari segi masalah yang dihadapi, Fikih sesungguhnya terus menerus berhadapan dengan masalah-masalah baru yang dihadapi oleh umat. Dan sebagaimana sejarah panjang tradisi Fikih, ia pun merespons jawaban-jawaban baru itu dengan segala daya dan upayanya, *kulla al-juhdi*! Oleh sebab itu, tidak mengherankan, jika kita melihat dalam literatur-literatur Fikih, baik yang ditulis oleh perorangan maupun literatur fatwa yang diproduksi lembaga-lembaga fatwa, masalah yang dijawab oleh Fikih senantiasa mencerminkan perkembangan dan tantangan yang dihadapi oleh umat Islam dalam kehidupan sehari-hari, baik itu persoalan yang sifatnya personal maupun sosial.

Sebagai contoh di sini dapat diambilkan isu-isu yang dibahas oleh pakar hukum Islam yang sangat berpengaruh, Yūsuf al-Qaraḍawī. Dalam bukunya *al-Ḫalāl wa al-Ḫarām fi al-Islām,* al-Qaraḍāwī membahas berbagai masalah kontemporer yang dihadapi oleh umat Islam. Fatwa-fatwa beliau yang mencerminkan

---

[9] ḥttp://www.globalsocialagenda.org/?page_id=16 (diakses 31 Juli 2011)

persinggungan Fikih dan tantangan dunia kontemporer juga bisa dilihat di situs pribadi Qaraḍāwī.[10]

Kalau kita melihat di Indonesia, fatwa-fatwa MUI (Majelis Ulama Indonesia) juga senantiasa mencoba menjawab kebutuhan dan tantangan kontemporer di Indonesia. Misalnya, MUI sangat aktif mengeluarkan fatwa-fatwa yang terkait dengan praktik perbankan Islam, infotainment, hingga fatwa-fatwa terkait dengan berbagai aliran pemikiran dan keagamaan yang berkembang di Indonesia. Hanya saja, sama seperti beberapa lembaga fatwa yang lain, MUI memang tidak terlalu tertarik dengan isu-isu kesejahteraan sosial. Dari yang tersedia dalam situsnya, isu-isu ibadah dan aliran keagamaan lebih dominan daripada isu-isu sosial-budaya.[11]

C. Sahal Mahfudh: Membumikan Teori M*aṣlaḥah*

Fikih, menurut Mahfudh, adalah ilmu yang unik. Sebagai ilmu tentang hukum Islam, Fikih tidak sama dengan ilmu hukum sekuler. Fikih, bedanya, memiliki dimensi samawi; tidak seperti ilmu hukum sekuler yang hanya berdimensi duniawi. Tetapi, meskipun demikian, Fikih juga bukan ilmu yang sakral. Mendudukan Fikih dalam kerangka sakralitas semata juga tidak bijak, ahistoris, karena faktanya Fikih berkembang dengan dipengaruhi lokalitas (ada Mazhab Iraq dan Hijaz, misalnya) dan juga waktu (*qawl qadim* dan *qawl jadīd*).[12]

Agar Fikih senantiasa relevan, Mahfudh menyebutnya perlunya "kontekstualisasi Fikih". "Kontekstualisasi Fikih" memerlukan pengetahuan untuk membaca perkembangan sosial. Menurut

---

[10] Yūsuf al-Qaraḏâwī, *al-Halâl wa al-Harâm fi al-Islâm*, al-Dar al-Bayḏâ': Dâr al-Ma'rifa, 1985.

[11] ḥttp://www.mui.or.id/index.pḥp?option=com_docman&Itemid=73

[12] K. H. M. A. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial* (LKiS Pelangi Aksara, 2003), xxiii–xxiv.

Mahfudh, meski tak pernah disebutkan secara langsung dalam kitab-kitab Ushul Fikih sebagai syarat mujtahid, syarat penguasaan masalah sosial tercermin dari beberapa hal. Misalnya, dari keharusan mujtahid untuk mengerti kemaslahatan (kepentingan) umat. Berbicara tentang m*aṣlaḥah*, menurut Mahfudh, "berarti berbicara tentang hal-hal yang kontekstual."[13] Orang tidak mungkin bisa menangkap kemaslahatan umat tanpa bekal ilmu sosial.

Mahfudh mengusulkan dua cara operasional yang bisa ditempuh untuk memperbarui Fikih: melalui jalur *qawli* dan melalui jalur *manhaji.* Secara ringkas, pembaharuan dari aspek *qawli* dapat diwujudkan dengan melakukan kontekstualisasi kitab kuning atau melalui pengembangan contoh-contoh aplikasi kaidah-kaidah Ushul Fikih maupun Qawaid Fiqhiyyah. Sedangkan secara *manhaji*, pembaruan Fikih dapat dilakukan dengan cara pengembangan teori-teori *masalik al-illat* agar Fikih yang dihasilkan sesuai dengan *maṣlaḥah 'āmmah.*[14]

Mahfudh sendiri memang tidak membuat rumusan serinci putusan munas ulama NU di Bandar Lampung, tetapi ia mengusulkan beberapa hal. **Pertama**, paradigma Fikih Sosial didasarkan pada keyakinan bahwa Fikih harus dibaca dalam konteks pemecahan dan pemenuhan tiga jenis kebutuhan manusia, yaitu kebutuhan *darurī* (primer), kebutuhan *hajiyyah* (sekunder), dan kebutuhan tahsiniyyah (tersier). Fikih sosial tidak sekedar sebagai alat untuk melihat setiap persoalan dari kacamata hitam putih, tetapi juga harus menjadi 'paradigma pemaknaan sosial'. Dengan cara:

Pertama, interpretasi teks-teks Fikih secara kontekstual; Kedua, perubahan pola bermazhab dari bermazhab secara tekstual (mazhab *qauli*) ke bermazhab secara metodologis (madzhab

---

13 Mahfudh, 40.

14 Mahfudh, xxvi.

manhaji); ketiga verifikasi mendasar mana ajaran yang pokok (*ushul*) dan mana yang cabang (*furu'*); keempat, fikih dihadirkan sebagai etika sosial, bukan hukum positif Negara; dan kelima, pengenalan metodologi pemikiran filosofis, terutama dalam masalah budaya dan sosial.[15]

Langkah kedua, untuk membuat fikih bisa memenuhi tiga jenis kebutuhan tersebut adalah dengan penafsiran ulang terhadap kaidah-kaidah Fikih klasik. Mahfudh memberikan contoh sebuah kaidah yang ia temukan dalam kitab kuno karya al-Suyutī, *al-Ashbāh wa al-Nazā'ir.* Dalam kita tersebut ditemukan pernyataan bahwa *al-daf'u awla min al-raf'i* (mencegah lebih baik daripada menghilangkan). Fikih Sosial harus mampu menerjemahkan kaidah ini dalam praktik sosial kita seperti dalam dukungan terhadap penggunaan vaksin dan imunisasi guna mencegah timbulnya penyakit.[16]

Ketika berbicara tentang nilal-nilai Aswaja, Mahfudh bahkan mengatakan bahwa seorang ulama Aswaja harus *faqīh fi masāliḫ al-khalqi fi al-dunya* (memiliki pemahaman yang mendalam tentang kemaslahatan manusia di dunia).[17] Sikap nyata Mahfudh dalam konteks ini adalah dalam kasus pemerintah yang ingin melibatkan kiai dalam sosialisasi pajak. Secara menyindir ia mengatakan, bagaimana mungkin kiai akan dengan baik ikut mengampanyekan pajak kalau para kiai sendiri tidak diberi penjelasan tentang apa pajak itu dan apa manfaatnya bagi masyarakat.[18]

Sikap Mahfudh yang sangat menonjolkan pertimbangan kemaslahatan dalam pikiran dan tindakan ulama ini memang

---

[15] Mahfudh, 40.
[16] Mahfudh, xli.
[17] Mahfudh, 184.
[18] Mahfudh, 167.

agak menyimpang dari tradisi NU dan ortodoksi Fikih. Mahfudh menyadari akan hal itu dan menyampaikan kritik yang luar biasa halus terhadap mazhab Syafi'i, mazhab yang paling berpengaruh di Indonesia dan NU, karena Syafi'i ini adalah salah satu tokoh yang menolak kemaslahatan dan lebih mementingkan *illah* hukum daripada kemaslahatan, atau lebih mementingkan metode *Qiyās* daripada M*aṣlaḥah*. Ia menggunakan istilah "pengembangan teori *masalik al-'illah*" – dan bukan meninggalkan teori *illah* – agar fikih yang dihasilkan, sekali lagi ia katakan, "sesuai dengan *maslahat al-'āmmah."*[19]

Selain kemaslahatan (*maṣlaḥah 'āmmah*, dalam tulisan Mahfudh), kata kunci kedua terpenting, dan terkait dengan yang pertama, adalah *maqāṣid*. Mahfudh mengusung tema *maqāṣid* terutama ketika ia berbicara tentang pengembangan fikih secara *manhaji*. Menurutnya, dalil-dalil Alquran dan Sunnah sudah tidak akan bertambah lagi, sudah berhenti, padahal masalah dan tantang terus berjalan. Maka agar hukum Islam bisa menjawab tantangan zamannya, pedoman yang bisa diacu dalam membaca Alquran dan Sunnah adalah *maqāṣid* ini. Artinya, kalaupun orang masih harus terus mengacu kepada sumber-sumber yang sudah 'mati' ('berhenti') itu, ukuran yang bisa digunakan dalam menafsirkan ulang teks-teks Alquran dan Sunnah adalah *maqāṣid* ini.[20]

Mengutip pendapat-pendapat yang populer dalam ilmu Usul Fikih, Mahfudh menganut penafsiran bahwa *maqāṣid* atau tujuan syariat itu mencakup lima hal: (1) melindungi agama (*hifzh al-dīn*); (2) melindungi jiwa (*hifzh al-nafs*), seperti dalam kasus hukuman *qishas*; (3) melindungi kelangsungan keturunan (*hifzh nal-nasl*), seperti dalam hal larangan berzina dan anjuran nikah; (4)

[19] Mahfudh, xxvi.
[20] Mahfudh, xliii.

melindungi akal pikiran (*hifzh al-'aql*), seperti dalam hal larangan mengonsumsi *khamr*; dan (5) melindungi harta benda (*hifzh al-māl*), seperti dalam larangan mencuri dan diperbolehkannya jual beli.[21]

Mahfudh, dalam hal tafsir *maqāṣid*, lebih memilih meneruskan 'tradisi' daripada keluar. Jadi, meskipun ia mengusung *maqāṣid*, tidak banyak kontribusi yang ia berikan secara teoretis. Ia hanya menggarisbawahi perlunya pertimbangan *maqāṣid* tanpa berusaha lebih jauh untuk menafsirkan teori maqāṣid melebihi dari yang tersedia dalam *text book* kitab-kitab Usul Fikih. Ia mengatakan bahwa rumusan *maqāṣid* itu menunjukkan bahwa hukum Islam bukan hukum yang semata-mata berorientasi *ubudiyah*, melainkan juga sosial. Empat dari lima *maqāṣid*, buktinya, lebih berhubungan dengan kemaslahatan manusia daripada Tuhan.

D. Jasser Auda: Mengokohkan Paradigma Maqāṣid

Jasser Auda saat ini tinggal di London, United Kingdom (Inggris) dan ikut mendirikan atau mengelola sejumlah lembaga keilmuan di Inggris, Irlandia, Kanada, Amerika Serikat, Mesir, dan India. Selain latar belakang akademik Auda yang multidisiplin, latar belakang kehidupan yang mempengaruhi cara berpikir Auda juga cukup menarik. Auda mewakili generasi Muslim baru yang dalam dirinya batas Dunia Barat dan Timur menjadi tidak berguna. Sebagai Muslim yang tinggal di Barat, atau lebih tepatnya Muslim Inggris, bukan "Muslim di Inggris" seperti yang disebut oleh Esposito, ia tak dapat disebut sebagai sepenuhnya 'the other' bagi orang Barat, sebagaimana ia juga tak dapat disebut sepenuhnya sebagai 'kita' oleh Muslim di Timur karena ia tinggal di Barat.

Pengalaman hidup Jasser sebagai Muslim Barat, tentu sangat

---

[21] Mahfudh, xliii–xliv.

mempengaruhi cara berpikir dan tuntutan berpikirnya. Ia adalah sosok yang kini sering kita sebut sebagai *Muslim diaspora in the West.* Karena situasi lingkungan sosial, politik, ekonomi, dan budaya tempat mereka tinggal berbeda sama sekali dengan saudara-saudara mereka di negeri Muslim, muslim diaspora memiliki identitas dan keberagamaan yang juga relatif berbeda dengan Muslim di negeri-negeri Muslim. Muslim diaspora tidak lagi bisa semata-semata diidentikkan dengan Muslim lain karena mereka juga produk dari negeri tempat mereka tinggal di Barat.[22]

Dalam tantangan lingkungannya ini, untuk bisa "menjadi Muslim", seorang Muslim tidak mungkin hanya memaksakan seluruh identitas asalnya, melainkan harus menegosiasikan identitas dirinya itu dengan identitas lain.[23] Gagasan-gagasan Auda yang membawa kembali gagasan lama tentang *maqāṣid al-syarī'ah* pada saat yang sama, untuk bisa diterimanya gagasan itu, juga memberi peluang untuk adanya 'pengaruh' dari gagasan-gagasan yang berkembang dan ada di hadapan dirinya. Sebagaimana akan kita lihat nanti, gagasan Auda tentang *maqāṣid* yang dikaitkan dengan Human Development Index, sangat terkait dengan identitas diaspora dirinya.

Seperti tercermin dalam judul karya monumental Auda, *Maqāṣid* menjadi teori kunci dalam pemikirannya.[24] *Maqāṣid* atau lebih lengkapnya *Maqāṣid al-Syarī'a* bukan konsep baru dalam pemikiran hukum Islam. Ide-ide tentang *Maqāṣid* sudah hampir setua dengan disiplin ilmu ini; meskipun ia muncul, didefinisikan,

---

[22] Moghissi, Haideh dkk., *Muslim Diaspora in the West: Negotiating Gender, Home and Belonging* (Research in migration and ethnic relations series) Burlington, USA: Ashgate Publishing, Ltd., 2010

[23] *Ibid.*, 212

[24] Jasser Auda, *Maqāsid al-Sharī`ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, International Institute of Islamic Thought, London-Washington, March 2008

dan untuk memperoleh pengakuan sebagai sumber hukum Islam otoritatif memerlukan waktu yang lama (hingga kini pun, belum semua pemikir hukum Islam bisa menempatkannya setara dengan sumber hukum Islam yang lain). Hasil penelitian yang dilakukan Auda[25] mengenai teori-teori *maqāṣid* klasik barangkali dapat diringkaskan dalam Tabel 3.

Tabel 3

No	Ulama	Teori
1	Abū al-Ma'ālī al-Juwaynī (w. 478H)	Ia merumuskan lima tingkat *maqāṣid*: 1. *Al-ḍarūriyyāt* 2. *Al-Ḫājah al-'Āmmah* 3. *Al-Makrumāt* 4. *Al-Mandūbāt* 5. Hal-hal yang tak bisa ditemukan alasannya. Ia juga merumuskan teori *'ishmah,* yaitu bahwa tujuan disyariatkannya hukum Islam adalah untuk melindungi (*al-'iṣmah*): iman, nyawa, akal, milik, dan uang.
2	Abū Ḫāmid al-Ghazālī (w. 505H)	Murid al-Juwaynī ini mengembangkan teori gurunya. Ia membuat urutan prioritas dan memperkenalkan istilah *al-ḫifẓ* sebagai pengganti *al-'ismah.* Urutan *al-Darūriyyāt al-Khamsah* menurutnya adalah sebagai berikut: (1) iman; (2) nyawa; (3) pikiran; (4) keturunan; (5) kekayaan.
3	Al-'Izz ibn 'Abd al-Salām (w. 660H)	Ia mengukuhkan posisi *maqāṣid* dalam kaidah "setiap perbuatan yang tidak memenuhi tujuannya adalah batal"
4	Syihāb al-Dīn al-Qarāfī (w. 684H)	Ia mengembangkan teori *sad al-dzarī'ah* menjadi *jalb al-maṣāliḫ,* sehingga yang ditekankan bukan hanya pada hal-hal yang pada tujuan/hasil akhirnya adalah keburukan harus ditinggalkan; tetapi juga hal-hal yang mempunyai tujuan baik harus diberi jalan.
5	Syams al-Dīn ibn al-Qayyim (w. 748H)	Ia pengkritik keras teori *ḫiyal*. Sebab, *ḫiyal* adalah trik Fikih yang justru mengabaikan tujuan syariah dan hanya memenuhi syarat-syarat formal. Misal, agar tidak disebut *ribā,* penyaluran kredit tunai bank dilakukan dengan praktik jual beli barang secara kredit, seperti dalam kasus *murābaḫah.*

[25] *Ibid.*, h. 16-21.

6	Abū Isẖāq al-Syātibī (w. 790H)	Kontribusi pentingnya: Pertama, menggeser posisi m*aṣlaḥah* dari sekedar pada hal-hal yang tidak ada ketentuannya dalam syariat (*al-mursalah*) menjadi prinsip syariat. Kedua, menempatkan m*aṣlaḥah* dalam level *kulliyah* dan ketentuan-ketentuan fikih sebagai *juz'iyyah*. Bila keduanya ada kontradiksi, yang *kulliyah* lebih diutamakan daripada *juziyyah*. Ketiga, memberikan status *maṣlaḥah* sebagai bagian dari *qaṯ'iyyāt*, bukan *ẕanniyyāt*.

Kalau *maqāṣid* sendiri bukan sebuah teori dan gagasan yang baru, maka kontribusi Auda pertama-tama adalah pada proses integrasi dan interkoneksi filsafat kontemporer untuk mengukuhkan *maqāṣid.* Auda menempatkan *maqāṣid* dalam sebuah pendekatan filsafat yang dikenal sebagai filsafat sistem. Melalui filsafat sistem inilah *maqāṣid* 'dibela', dikukuhkan validitasnya sebagai sumber hukum Islam, dan kemudian melalui justifikasi pendekatan ini pula Auda memperkenalkan penafsiran *maqāṣid* baru.

Auda mengatakan bahwa asas-asas hukum Islam (yang terangkum dalam *uṣūl al-fiqh*) adalah sebuah sistem yang dapat dianalisis berdasarkan sifat-sifat yang biasanya ada dalam sistem pada umumnya. Karena ada banyak sekali sifat sistem seperti yang digambarkan oleh para ahli tadi, Auda sendiri memilih enam sifat utama sistem hukum Islam: [1] kognitif, [2] menyeluruh (*wholeness*), [3] terbuka (*openness*), [4] hirarki yang saling terkait (*inter-related hierarchy*), [5] multi-dimensi, [6] mempunyai tujuan (*purposefulness*).

Secara ringkas, dapat dikatakan bahwa ide *maqāṣid al-syarī'ah* bertumpu pada pandangan bahwa teks-teks Alquran dan Sunnah saja tidak cukup untuk menjadi landasan hukum Islam. Sejak lahirnya sekolah-sekolah Fikih pertama, upaya untuk mencari jalan lain, atau jalan alternatif, atau jalan baru, atau jalan tambahan,

terus dilakukan. Teori *maqāṣid* adalah salah satu upaya ijtihadi itu. Dan sayangnya, dibandingkan dengan teori-teori terdahulu, teori ini masih belum diterima secara luas oleh para ahli hukum Islam. Demikian pula dengan pengembangannya. Teori ini terkesan berhenti sejak ia dirumuskan oleh al-Juwaynī, al-Ghazālī, dan terutama al-Syātibī.

Mengikuti al-Syātibī dalam hal menempatkan *maqāṣid* sebagai pondasi utama hukum Islam, bukan sekedar metode ijtihad alternatif kalau tidak ada teks Alquran dan Sunnah, Auda mencoba melangkah lebih jauh dengan mengembangkan apa yang disebut sebagai tujuan syariah itu. Jika sampai dengan sekarang tujuan *maqāṣid* itu tak pernah bergeser dari lima hal yang sudah populer itu (melindungi jiwa, akal, harga diri, harta-benda, dan keturunan), maka Auda mengusulkan sebuah kriteria baru yang operasional dan lebih relevan dengan zaman sekarang.

Kriteria ini tidak dibuat sendiri oleh Auda, tetapi ia menggunakan kriteria internasional yang sekarang dipakai oleh badan pembangunan PBB (UNDP). Kriteria ini dikenal sebagai *Human Development Index* (HDI), atau tingkat pembangunan manusia. Dalam konteks UNDP dan para penyokong gagasannya, "pembangunan manusia" adalah inti dari pembangunan, bukan hanya "pembangunan ekonomi" yang selama bertahun-tahun menjadi acuan ukuran maju-mundurnya suatu bangsa. Angka pertumbuhan ekonomi yang selama beberapa tahun dianggap simbol kemajuan lalu dikoreksi dengan pendekatan yang lebih komprehensif. Pemenang Nobel Ekonomi tahun 1998, Amartya Sen sendiri mengatakan, "*Human development, as an approach, is concerned with what I take to be the basic development idea: namely, advancing the richness of human life, rather than the richness of the*

economy in which human beings live, which is only a part of it."[26]

HDI dalam hal ini adalah alat ukur yang digunakan oleh UNDP, khususnya institusi HDR (Human Development Report), untuk menilai tingkat kemajuan suatu negara dalam mewujudkan pembangunan manusia tersebut. HDI mencakup tiga dimensi dan empat indikator. Dimensi **pertama**, kesehatan, diukur dengan angka harapan hidup. **Kedua**, pendidikan, diukur dengan lama rata-rata orang bisa bersekolah dan harapan untuk bersekolah. **Ketiga**, dimensi standar kehidupan, yang diukur dengan *gross national income per capita*, GNI sebagai alternatif dari GDP yang umumnya dipakai.

Upaya Audah ini jelas menarik karena sebagai ahli syariah, ia secara bertanggungjawab mencoba menggunakan indikator-indikator *maqāṣid* dari mereka yang lebih berkompeten dalam urusan 'pembangunan' umat manusia pada zaman ini. Meski berorientasi kepada akhirat, bagaimana pun agama diturunkan untuk umat manusia yang hidup di dunia ini. Agama mempunya relevansi ketika ia bisa menjawab tantangan kehidupan. Nah, menurut Audah, tantangan kita sekarang adalah 'pembangunan manusia' itu. Pendekatan *human development* ini juga jelas lebih dekat kepada agama bila dibandingkan dengan pendekatan yang 'pembangunan' sebelumnya yang hanya berorientasi kepada ekonomi dan materi. Dan akhirnya, di sinilah konsep *maqāṣid* menemukan kerangka operasionalnya.

E. Fikih Kesejahteraan Sosial?

Dalam pembahasan di depan, kita sudah melihat dua contoh pemikir dan pemikiran yang berusaha 'menurunkan' hukum Islam, Fikih, dalam level yang lebih manusiawi dan membawa Fikih

[26] ḥttp://ḥdr.undp.org/en/ḥumandev/, diakses 26 September 2011.

(sebuah disiplin kuno) ke zaman modern. Baik dalam kasus Audah maupun Mahfudh, tantangan nyata bagi agama pada umumnya, yang masih diyakini oleh banyak orang di dunia, dan hukum Islam pada khususnya adalah bagaimana caranya agar agama mampu hadir di dalam kehidupan 'nyata' pemeluk, tidak hanya sebatas menjadi keyakinan dan tempat pelarian spiritual ketika manusia mentok dengan urusan-urusan duniawi. Sebab, terutama sejak era industrialisasi, agama menjadi semakin jauh dari masyarakat. Bahkan, sebagian malah meramal bahwa agama tak akan lagi relevan bagi masyarakat modern. Tetapi, kenyataannya, agama tetap diyakini dan dipeluk oleh manusia modern sekalipun, dan bahkan sejumlah survey menyebut bahwa orang sekarang lebih religius dibanding masa-masa lalu.

Berbicara tentang kesejahteraan, oleh sebab itu, tidak mungkin mengabaikan faktor keagamaan. Apalagi, jika kita berbicara tentang kesejahteraan di masyarakat yang percaya kepada agama. Sahal Mahfudh bahkan mendefinisikan bahwa kesejahteraan harus meliputi kesejahteraan duniawi dan ukhrawi. Kesejahteraan duniawi saja tak bisa membuat manusia bahagia. Oleh sebab itu, peran aktif agama dalam menyelesaikan masalah-masalah yang terkait dengan kesejahteraan manusia di dunia akan sekaligus memberikan nilai ukhrawi dan melengkapi kesejahteraan duniawi mereka. Fikih kesejahteraan sosial menjadi signifikan karena posisi uniknya ini.

Ide Mahfudh yang mengharuskan ulama untuk mempelajari dan menggunakan teori-teori sosial pas sekali dengan ide para pekerja sosial yang dalam definisi profesi mereka, seperti kita uraikan di Bab 2, dinyatakan bahwa *social work* adalah profesi yang:

> ... promotes social change, problem solving in human relationships and the empowerment and liberation of people

> to enhance well-being. Utilising theories of human behaviour and social systems, social work intervenes at the points where people interact with their environments. Principles of human rights and social justice are fundamental to social work.[27]

Bahwa perubahan sosial, solusi masalah sosial, dan pemberdayaan masyarakat dilakukan dengan menggunakan *theories of human behaviour and social systems.*

Kesesuaian ide Mahfudh dan asosiasi pekerja sosial ini bisa berarti dua hal. **Pertama**, jika ulama ingin merumuskan kemaslahatan dengan baik, salah satu cara yang bisa dilakukan adalah dengan mengikuti dan memanfaatkan apa yang dikembangkan para pekerja sosial. **Kedua**, bagi pekerja sosial Muslim khususnya, tidak ada alasan untuk merasa bahwa apa yang dilakukan adalah tidak punya basis religius. Pekerjaan mereka adalah pekerjaan 'ulama', ilmu mereka adalah ilmu yang diperlukan tidak saja secara profesional tetapi juga punya sisi spiritual yang menjadi jalan untuk 'mengkontekstualisasikan' Fikih, khususnya, dan agama Islam lebih umumnya.

Seperti Auda dan Mahfudh, Fikih Kesejahteraan Sosial adalah Fikih yang menempatkan *maqāṣid/maṣlaḥah* sebagai filosofinya. Titik ekstrem teori *maqāṣid* bahkan bisa kita ambil di sini: "hukum Fikih yang tidak sesuai dengan kemaslahatan harus direvisi dan perumusuan hukum Fikih harus berorientasi untuk mewujudkan kemaslahatan."

Lantas kemaslahatan apa yang hendak kita jadikan kriteria? Dalam konteks pekerja sosial, kemaslahatan itu adalah kesejahteraan sosial (*social well-being*). Kemaslahatan sosial itu harus bisa menyelesaikan, untuk masa sekarang dan menurut agenda Hongkong, masalah-masalah berikut: (1) kesenjangan

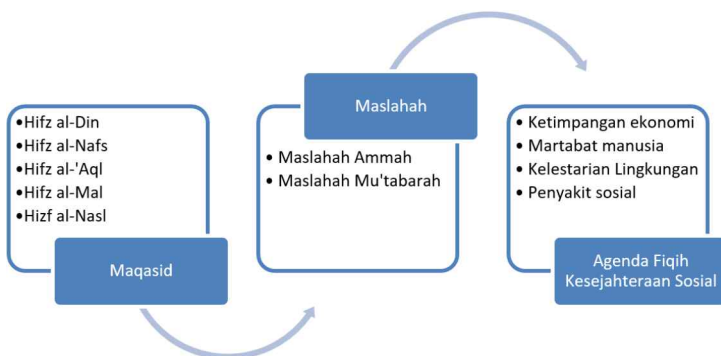
---

27 ḥttp://www.ifsw.org/f38000138.ḥtml (diakses 20-Jul-11)

ekonomi antar bangsa; (2) peningkatan martabat manusia yang terkait dengan masalah-masalah keragaman, etnisitas, migrasi, dan semisalnya; (3) kelestarian lingkungan; dan (4) masalah sosial sesama manusia (masalah hak anak, difabel, penyalahgunaan narkotika, dsb).

Kalau kita gambarkan, proses operasionalisasi dari teori *maqāṣid* dan m*aṣlaḥah* ke dalam Fikih Kesejahteraan Sosial yang mengacu kepada Agenda Global Hongkong dapat digambarkan di Gambar 3 berikut.

Dalam konteks ini, masalah-masalah yang menjadi prioritas Fikih Kesejahteraan Sosial tidak lagi sama dengan Fikih pada umumnya yang lebih sibuk dengan urusan *ubudiyyah*. Fikih Kesejahteraan Sosial lebih memfokuskan diri pada isu-isu ketimpangan ekonomi, martabat manusia (pada umumnya), kelestarian lingkungan, dan penyakit sosial dengan keyakinan bahwa terselesaikannya masalah-masalah ini menjadi pondasi bagi terwujudnya kesejahteraan yang 'sempurna' atau *sa'adatu al-darayn*, dalam bahasa Sahal Mahfudh.

Gambar 3. Teori *maqāṣid*, m*aṣlaḥah* dan Fikih Kesejahteraan Sosial

Dari arah sebaliknya, yang mungkin lebih aman dan ortodoks, kita sebenarnya juga bisa melihat Agenda Global Hongkong dari kacamata *Maqāṣid al-Syariah*. Kita bisa mengategorikan artikel-artikel agenda itu dalam lima kelompok *maqāṣid* sebagaimana terlihat di Tabel 4 berikut. Dalam tabel ini, teori *maqāṣid* yang masih abstrak kita uraikan dan kita beri kriteria yang mengacu kepada Agenda Global Hongkong sehingga apa yang semula terpisah tak saling terkait menjadi satu, terintegrasi dan terkoneksi dengan model informatif-konfirmatif.

Tabel 4.

Agenda Global Hongkong	**Maqāṣid**
- *Respect for diversity and different belief systems, especially indigenous and first people's voices*	Hifz al-Din (Issu-issu yang terkait dengan hak minoritas etnis dan kegamaan)
- *Human rights issues in relation to social, economic, cultural and political situations* - *Implications for sustainable social development* - *Protecting the physical environment* - *Proactive engagement with social, human and ecological development* - *Disasters of natural and human origin, management and prevention*	Hifz al-Nafs (Issu-issu yang terkait dengan jaminan hak hidup yang layak dan bermartabat)
- *Political instabilities, violence, dominations, and the erosion of peace building processes* - *Community disintegration.* - *Involvement of local communities in developing response*	Hifz al-Aql (Issu-issu yang terkait dengan hak politik, berpendapat dan pendidikan)
- *Growing inequalities and their implications* - *The worsening marginalization of populations and of the working poor* - *Increased vulnerability of poor people in countries which do not have an adequate social protection floor.*	Hifz al-Mal (Isu-isu kesenjangan ekonomi)

- *Children and families* - *People suffering from violence within domestic and intimate relationships* - *People needing health and mental health services* - *People who are ageing* - *People with drugs and substance abuse problems*	Hifz al-Nasl (Isu-isu yang terkait dengan hak anak dan keluarga)

F. Kesimpulan

Dalam penelitian ini, upaya untuk menemukan model bagi Fikih Kesejahteraan Sosial dicapai melalui model-model yang dikembangkan oleh dua pemikir Fikih Jasser Auda dan Sahal Mahfudh. Kedua model ini menjadi contoh tentang bagaimana upaya-upaya terus dilakukan untuk merelevankan Fikih dengan kebutuhan zaman. Fikih, di tangan kedua tokoh tersebut, ternyata memiliki cukup 'energi' untuk bersinergi dengan perkembangan politik, ekonomi, dan sosial kontemporer dengan segudang warisan tradisi intelektualnya.

Warisan paling berharga dalam pandangan kedua pemikir tersebut adalah teori *maṣlaḥah*. Auda secara baik memberikan uraian filosofis untuk menjustifikasi *maqāṣid* sebagai filosofi dari hukum Islam sendiri dan bagaimana *maqāṣid* bisa dioperasionalisasikan dalam kerangka *Human Development Index*. Sahal Sahal Mahfudh, meski tak serinci dan sesistematis Auda, memberi kontribusi dari konteks keindonesiaan kita.

Berangkat dari keduanya, kita sudah menemukan jalan untuk mempertemukan agenda-agenda global pekerja sosial dengan 'ruh' Fikih: *maqāṣid*. Tulisan ini sudah menunjukkan bagaimana agenda tersebut sebenarnya selaras dengan lima *maqāṣid syariah* – jika teori ini yang dianggap lebih sahih untuk dikembangkan dan bukan yang lainnya.

SUMBER NASKAH

BAGIAN I: FIKIH SIYASAH

Bab 1 | The Secularization of Islamic Law: *"The secularization of Islamic Law", The Jakarta Post, 22 Juni 2006*

Bab 2 | Sekularisme Khilafah: *"Sekularisme Khilafah," Majalah Gatra, 12 Juli 2017*

Bab 3 | Teokrasi Amerika?: *"Teokrasi Amerika?", Republika, 8 Oktober 2006*

Bab 4 | Learning from Islamic Conservatism in Malaysia: *"Learning from conservatism in Malaysia", The Jakarta Post, 1 September 2006*

Bab 5 | Why Muslim Hate America?: *"Why do Muslims hate the US government?", The Jakarta Post, Januari, 2006*

Bab 6 | Faktor Pemicu Kebencian terhadap Amerika: *"Faktor Pemicu Kebencian Terhadap Bush," Republika,* 19 November 2006

Bab 7 | Jakarta can help Bush find graceful exit from Iraq: *"Jakarta can help Bush find graceful exit from Iraq," The Jakarta Post, 16 November 2006*

Bab 8 | HAMAS Victory: *"HAMAS changes its colors, from militia to govt.", The Jakarta Post, 4 Februari 2006*

BAGIAN II: FIKIH USULI

Bab 9 | Kritik Nalar Usul Fikih: "*Dari Nalar Ushuli ke Nalar Interdisiplin: Studi atas Implikasi Kritik Nalar Islami Mohammed Arkoun," Jurnal Hermenia, Vol. 3, No. 1, 2004*

Bab 10 | Menggagas Usul Fikih Baru: *"Alternatif Sistematika Pembahasan dan Materi Baru untuk Usul al-Fikih" dalam Isu-isu Kontemporer Hukum Islam, 2007*

Bab 11 | Tentang Kebenaran Pragmatis: *"Pierce dan Kebenaran Pragmatis", Al-A'raf, Vol. 5, No. 2, 2009*

BAGIAN III: FIKIH TUBUH

Bab 12 | Hukum Islam dan LGBT: *"Hukum Islam dan LGBT", Koran Tempo, Maret 2016*

Bab 13 | Adakah Ruang Ijtihad untuk Isu Homoseks?: *"Adakah Ruang Ijtihad untuk Isu Homoseksualitas?," Jurnal Musawa, Vol. 2, No. 1, 2003*

Bab 14 | Fikih Konstruksi Relasi Gender: "Islam dan Konstruksi relasi gender" dalam Menuju Hukum Islam Progressif Yogyakarta: Suka Press, 2013

Bab 15 | Sosiologi Tubuh dan Busana Muslimah: *"Sosiologi Tubuh dan Busana Muslimah", dalam Musawa: Jurnal Studi Gender dan Islam. Vol. 16, No. 1, Th. 2017*

BAGIAN IV: FIKIH DIFABEL

Bab 16 | Fikih Disabilitas: Dari Dispensasi ke Advokasi: *"Fikih Disabilitas: Dari Dispensasi ke Advokasi", dalam Islam dan Disabilitas: Dari Teks ke Konteks, Yogyakarta: Gading, 2020*

Bab 17 | Kiai Afif dan Pandangan NU Tentang Difabel: *"Kiai Afif dan Pandangan NU tentang Difabel", dalam K.H. Afifuddin Muhadjir: Faqih Ushuli dari Timur, Abdul Muqsith Ghazali (ed.), Malang: Inteligensia Media, 2021*

Bab 18 | Rumah Tuhan Ramah Difabel: *"Rumah Tuhan Ramah Difabel," Gatra, Juni, 2016*

Bab 19 | Fikih Difabel dari Nahdlatul Ulama: *"Mosques for All: Nahdlatul Ulama and the Promotion of the Rights of People with Disabilities", dalam Journal of Indonesian Islam, Vol. 15, No. 2, 2021*

Bab 20 | Fikih Difabel dari Muhammadiyah: *"The Fikih Difabel of Muhammadiyah: context, content, and aspiration to an inclusive Islam," dalam Indonesian Journal of Islam and Muslim Society, Vol. 12, No. 2, 2022*

EPILOG

Menggagas Fikih Kesejahteraan Sosial: *"Merumuskan Fikih* Kesejahteraan Sosial: Studi atas Pemikiran Sahal Mahfudh dan Jasser Auda", *Interkoneksi Islam dan Kesejahteraan Sosial: Teori, Pendekatan dan Studi Kasus*, Yogyakarta: Prodi Kesejahteraan Sosial UIN Suka dan Samudra Biru, 2012

DAFTAR PUSTAKA

A. Aziz Masyhuri, ed. *Masalah Keagamaan: Hasil Muktamar dan Munas Ulama Nahdlatul Ulama Kesatu/1926 s/d Ketiga Puluh/2000*. Cet. 1. Vol. 1. 2 vols, Depok, Tangerang: Kerjasama PP RMI dan Penerbit Qultum Media ; Distributor tunggal, Agro Media Pustaka, 2004.

A.W. Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progressif, 1997

Abdalla, Mohamad. "Sacred Law In a Secular Land: To What Extent Should Sharī'a Law Be Followed in Australia?" *Griffith Law Review* vol. 21, no. 3 (January 2012): 657–79. https://doi.org/10.1080/10383441.2012.10854757.

Al-Amidi, *al-Iḥkām fi Usūl al-Ahkam*, Beirut: Dar al-Fikr, 1996/1417.

Al-Faqih, S.R. "The Influence of Islamic Views on Public Attitudes towards Kidney Transplant Donation in a Saudi Arabian Community." *Public Health* vol. 105, no. 2 (March 1991): 161–65. https://doi.org/10.1016/S0033-3506(05)80291-4.

Al-Jadid, Maher S. "Disability in Saudi Arabia." *Saudi Medical Journal* vol. 34, no. 5 (2013): 453–60.

al-Khasyt, Muhammad *Fiqh al-Nisâ' fi ḏaw-I al-madzâhib al-arba'ah wa al-ijtihâd al-fiqhiyyah al-mu'âsirah*, Damaskus-Kairo: Dâr al-Kutub al-'Arabī, 1994.

al-Qaradawi, Yusuf, *al-Halal wa al-Haram fi al-Islam,* t.k.p: Dar al-Ma'rifah, 1985.

al-Sya'rawī, Muhammad Mutawalli, *fiqh al-Mar'ah al-Muslimah,* Kairo: Maktabah Taufiqiyyah, t.t.p.

al-Zarqa', Mustafa Ahmad, *al-Madkhal al-Fiqhī al-'Âm,* Damaskus: Dâr al-Qalam, 1998.

al-Zuhaily, Wahbah, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1989.

———. *Usūl al-Fiqh al-Islami*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1986.

Amado, Angela Novak, Megan DeGrande, Christina Boice, and Shannon Hutcheson. "Impact of Two National Congregational Programs on the Social Inclusion of Individuals with Intellectual/Developmental Disabilities," n.d.

Anwar, Syamsul. "Teori Pertingkatan Norma Dalam Usul Fikih." *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum,* 50, no. 1 (June 1, 2016): 141–67. https://doi.org/10.14421/asy-syir'ah.2016.501-06.

Anwari Nuril Huda. "Ayat-Ayat Disabilitas Dalam Tafsir Ulama Nusantara" dalam *Islam Dan Disabilitas: Dari Teks Ke Konteks*, Arif Maftuhin (ed.), 67–88. Yogyakarta: Penerbit Gading, 2020.

Arkoun, Mohammed *Berbagai Pembacaan Qu'ran*, Machasin (Penerjemah), Jakarta: INIS, 1997.

———. *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru,* Rahayu S. Hidayat (penerjemah), Johan Hendrik Meuleman (penyunting), Jakarta: INIS, 1994.

———. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought,* London: Saqibooks, 2002.

Auda, Jasser, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2008.

———. *Maqasid Al-Shariah: A Beginner's Guide*, International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2008.

Ba'albaki, Munir, *Al-Mawrid: A Modem English-Arabic Dictionary*, Beirut: Dar al-'Ilm li al-Maliiyn, 1979.

Badudu, J.S., *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1994.

Baidhawy, Zakiyuddin. "Muhammadiyah Dan Spirit Islam Berkemajuan Dalam Sinaran Etos Alqur'an." *Afkaruna: Indonesian Interdisciplinary Journal of Islamic Studies* vol. 13, no. 1 (June 22, 2017): 17–47.

Bertens, K., *Filsafat Barat Abad XX*, jilid I Francis, Jakarta: Gramedia, 1996.

Bik, Muhammad Khudari *Tarikh al-Tasyrī' al-Islâmī,* Mesir: al-Maktabah al-Tijâriyyah al-Kubra, 1960.

Black, Ann. "Fatwas and Surgery: How and Why a Fatwa May Inform a Muslim Patient's Surgical Options: Perspectives." ANZ Journal of Surgery vol. 79, no. 12 (December 2009): 866–71. https://doi.org/10.1111/j.1445-2197.2009.05135.x.

Bryan S. Turner, *Regulating Body: Essays in Medical Sociology*, New York; Routledge, 2002.

Buchler, Justus (ed.), *Philosophical Writings of Peirce,* New York: Dover Publication Inc., 1955.

Daymon, Chelsea. "The Utility of Disabled Fighters in the Islamic State." *Perspectives on Terrorism* vol. 13, no. 3 (2019): 76–86.

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia,* Jakarta: Balai Pustaka, 1989.

Dols, Michael W. "Insanity in Islamic Law." *Journal of Muslim Mental Health* vol. 2, no. 1 (April 20, 2007): 81–99. https://doi.org/10.1080/15564900701238799.

Dols, Michael Walters, *Majnūn: The Madman in Medieval Islamic Society*, Clarendon Press, 1992.

Echols, John. dan Hasan Sadily, *Kamus Bahasa Inggris Indonesia,* Jakarta: Gramedia, 1995.

Elkalmi, Ramadan M., Ramez M. Alkoudmani, Tarek M. Elsayed, Akram Ahmad, and Muhammad Umair Khan. "Effect of Religious Beliefs on the Smoking Behaviour of University Students: Quantitative Findings From Malaysia." *Journal of Religion and Health* vol. 55, no. 6 (December 1, 2016): 1869–75. https://doi.org/10.1007/s10943-015-0136-0.

Fadri Ari Sandi, "Dakwah Bil-Hal: Muhammadiyah Strategy in the Empowerment of Disabilities Groups in Yogyakarta," *International E-Journal of Advances in Social Sciences* Vol. 3 No. 9, 2017.

Fakih, Mansour, *Analisis Gender & Transformasi Sosial,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

Fanani, Ahwan, Achmad I. Hamzani, Nur Khasanah, and Aji Sofanudin. "Muhammadiyah's Manhaj Tarjih: An Evolution of a Modernist Approach to Islamic Jurisprudence in Indonesia." *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 77, no. 4 (October 28, 2021): 7. https://doi.org/10.4102/hts.v77i4.6942.

Fauzi, Niki Alma Febriana, and Ayub Ayub. "Fikih Informasi: Muhammadiyah's Perspective on Guidance in Using Social Media." *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* vol. 9, no. 2 (December 25, 2019): 267–93. https://doi.org/10.18326/ijims.v9i2.267-293.

Geertz, Clifford *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia,* Chicago: The University of Chicago Press, 1968.

Ghaly, Mohammed, *Islam and Disability: Perspectives in Theology and Jurisprudence*, Routledge Islamic Studies Series. London; New York: Routledge, 2010.

———. "Physical and Spiritual Treatment of Disability in Islam: Perspectives of Early and Modern Jurists." *Journal of Religion, Disability & Health* vol. 12, no. 2 (July 17, 2008): 105–43. https://doi.org/10.1080/15228960802160647.

Ghaly, M. M. I., and F. G. W. Algemeen. "Physiognomy: A Forgotten Chapter of Disability in Islam: The Discussions of Muslim Jurists." Article / Letter to editor. urn:issn:0006-1913, 2009. https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/15560.

Hallaq, Wael B. "From Fatwās to Furūʿ: Growth and Change in Islamic Substantive Law." Islamic Law and Society 1, no. 1 (1994): 29. https://doi.org/10.2307/3399430.

———. "Was al-Shafi'i the Master Achitect of Islamic Jurisprudence", naskah fotokopi sumber tak tercetak, tetapi dalam catatan kaki disebutkan bahwa artikel ini merupakan pengembangan dari materi yang disajikan dalam pertemuan tahunan MESA di New Orleans (19-22 November 1985) dan di University of Chicago (5 November 1987).

Hasan, Ahmad,"Al-Shafi'i's role in the Development of Islamic Jurispudence", naskah fotokopi, sumber tidak tercetak.

Hasanuddin Ali and Lilik Purwandi. Indonesia Middle Class Muslim: Religiousity and Consumerism. Jakarta: Alvara Research Center, 2017. http://alvara-strategic.com/wp-content/uploads/whitepaper/Indonesian-Middle-Class-Muslim.pdf.

Holmes, Mary *What is Gender? Sociological Approaches*, Los Angeles: Sage Publications, 2007.

Hookway, Christopher, *Truth, rationality, and pragmatism: themes from Peirce,* New York: Oxford University Press Inc, 2002.

Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah,* Mesir: 'lsa al-Bab al-Halabi, 1953.

Ibn Rusyd, *Bidayât al-Mujtahid wa Nihâyat al-Muqtaṣid,* t.k.: Syirkat al-Nur Asia, t.t.p.

Isra Bhatty, Mobin Tawakkul, Asad Ali Moten, and Mona Amer. "Disability in Islam: Insights into Theology, Law, History, and Practice." Dalam *Disabilities. Insights from across Fields and around the World* Vol. 1, Vol. 1,. Westport, Conn.: Praeger, 2009.

Jadidah, Nisful. "Analisis Maqasid Al-Shari'ah Terhadap Pemenuhan Kewajiban Oleh Kepala Keluarga Penyandang Disabilitas

Dalam Buku Fikih Penguatan Penyandang Disabilitas." Skripsi, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2020. http://digilib.uinsby.ac.id/44432/.

John R. Shook, Joseph Margolis (eds.) *A Companion to Pragmatism*, Carlton, Victoria: Blackwell Publishing Ltd, 2006.

Kartono, Kartini, *Psikologi Abnormal dan Abnormalitas Seksual*, 219, seperti dikutip oleh M. Ikhsan, *Homoseks dalam Pandangan Hukum Islam, Perbandingan antara Pendapat al-Shaifii dan Abu Hanifah*, skripsi Fakultas Syariah lAIN Sunan Kalijaga, 1998, 42-43.

Keumala, Cut Rezha Nanda. "Pengaruh Konsep Desain Universal Terhadap Tingkat Kemandirian Difabel: Studi Kasus Masjid UIN Sunan Kalijaga dan Masjid Universitas Gadjah Mada." *INKLUSI Journal of Disability Studies* vol. 3, no. 1 (June 21, 2016): 19–40. https://doi.org/10.14421/ijds.030102.

Khalaf, 'Abd al-Wahhab, *'lim Usul al-Fiqh*, Kuwait: Dar al-'Ilm, 1978.

Kimura, G.W., *Neopragmatism and theological reason*, England: Ashgate Publishing Limited, 2007.

Kridalaksana, Harimukti, "Mongin Ferndinand De Saussure (1857-1913): Bapak Linguistik Modern dan Pelopor Strukturalisme", pengantar untuk Saussure, *Pengantar Linguistik Umum*, Rahayu S. Hidayat (penerjemah), Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996.

Lee, Robert D. "Foreword", dalam Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers,* Robert D. Lee (penerjemah), Boulder: Westview, 1994.

M. Nurdin Zuhdi, et.al., "Covid-19 Vaccine Fatwa in Indonesia Religious Institutions, Independence and Rival Politics," *The Pandemic: A Leap of Faith,* Yogyakarta: Buildung Nusantara, 2021.

Maftuhin, Arif, Waryono Abdul Ghofur, Ahmad Muttaqin, Sri Handayana, Cut Reza Nanda Keumala, Mustarjudin, Anwari

Nuril Huda, and Achmad Siddicq, *Islam Dan Disabilitas: Dari Teks ke Konteks*, Yogyakarta: Gading, 2020.

Maftuhin, Arif. "Aksesibilitas Ibadah bagi Difabel: Studi atas Empat Masjid di Yogyakarta." *INKLUSI* vol. 1, no. 2 (December 1, 2014): 249–68. https://doi.org/10.14421/ijds.010207.

———. "Kiai Afif Dan Pandangan NU Tentang Difabel," dalam *K.H. Afifuddin Muhajir: Fakih Ushuli Dari Timur*, Malang: Intelegensia Media, 2021.

———. "Mengikat Makna Diskriminasi: Penyandang Cacat, Difabel, dan Penyandang Disabilitas." *INKLUSI* vol. 3, no. 2 (December 3, 2016): 139–62. https://doi.org/10.14421/ijds.030201.

———. "Mosques for All: Nahdlatul Ulama and the Promotion of the Rights of People with Disabilities." *Journal of Indonesian Islam* vol. 15, no. 2 (December 1, 2021): 247. https://doi.org/10.15642/JIIS.2021.15.2.247-270.

———. *Masjid Ramah Difabel: Dari Fikih Ke Praktik Aksesibilitas*, Yogyakarta: LKiS, 2019.

Mahbub Ma'afi, ed. *Hasil-Hasil Munas Alim Ulama Konbes NU 2017*, Jakarta: Lembaga Ta'lif wan Nasyr PBNU, 2017.

Masudi, Masdar Farid. Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.

Meade, Teresa A dan Merry E. (eds.), *A companion to gender history*, Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd, 2004;

Mernissi, Fatima *The Forgotten Queens of Islam*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2006.

Meuleman, Johan Hendrik, "Nalar Islami dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun", dalam *Ulumul Qur'an,* No.4, 1993.

Meuleman, Johan Hendrik, dkk., *Tradisi, Kemodernan, dan Metamodernisme,* Yogyakarta: LKiS, Johan Hendrik Meuleman (penyunting), Yogyakarta: LKiS, 1996.

Mir-Hosseini, Ziba, *Islam and Gender: The religious Debate in Contemporary Iran,*Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

Misak, C. J., *Truth and the end of inquiry: a Peircean account of truth*, New York: Oxford Univeristy Press, 2001.

Misak, Cheryl, (ed.), *The Cambridge Companion to Peirce*, Cambridge: Cambridge Unversity Press, 2004.

Moch. Nur Ichwan, "The Local Politics of Orthodoxy: The Majelis Ulama Indonesia in the Post-New Order Banten," *Journal of Indonesian Islam* 6, 1 (2012).

Morad, Mohammed, Yusuf Nasri, and Joav Merrick. "Islam and the Person with Intellectual Disability." *Journal of Religion, Disability & Health* Vol. 5, no. 2–3 (October 2001): 65–71. https://doi.org/10.1300/J095v05n02_05.

Mudzhar, M. Atho, *Fatwa's of the Council of Indonesian Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia, 1975-1988*, Los Angeles: University of California Press, 1990.

Muhammad Yusuf Musa, *Al-Madkhal Li Dirasat al-Fiqh al-Islami*, Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1961.

Mukhammad Nur Hadi. "Nalar Hukum Penghulu Tentang Ketentuan Hukum Islam Perwalian Dan Kesaksian Penyandang Disabilitas Dalam Pernikahan: Studi di KUA Kota Malang." Tesis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2020. http://digilib.uin-suka.ac.id/39844/.

Mustarjudin, Mustarjudin. "Efektivitas Juru Bahasa Isyarat Khutbah di Masjid UIN Sunan Kalijaga." *INKLUSI Journal of Disability Studies* vol. 4, no. 2 (December 3, 2017): 271–96. https://doi.org/10.14421/ijds.040206.

Muthahhari, Murtadha, *Islam Agama Keadilan*. Agus Effendi (terj.), Jakarta: Pustaka Hidayah, 1988.

Nurmila, Nina, *Women, Islam and Everyday Life: Renegotiating polygamy in Indonesia*, London: Routledge, 2009.

O'brien, Jodi (ed.), *Encyclopedia Of Gender And Society,* Jodi O'brien, Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2009.

PBNU, *Fikih Penguatan Penyandang Disabilitas*. Jakarta: Lembaga Bahtsul Masail PBNU, 2018.

Peirce, Charles, *The Essential Peirce: selected philosopical writings (Vol. 1),* Nathan Houser dan Christian Kloesel (eds.), Blomington dan Indianapolis: Indiana University Press,

Pilcher, Jane dan Imelda Whelehan, *50 Key Concepts in Gender Studies,* Los Angeles: Sage Publications, 2004.

Pimpinan Pusat Aisyiyah. "Program Kerja Majelis Kesejahteraan Sosial Pimpinan Pusat Aisyiyah Periode 2015 - 2020." Pimpinan Pusat Aisyiyah, 2015.

———. "Tanfidz Keputusan Muktamar Aisyiyah Ke-47 Satu Abad Aisyiyah." Pimpinan Pusat Aisyiyah, 2015.

Pimpinan Pusat Muhammadiyah 2005-2010,. "Program Muhammadiyah Periode 2010-2015, Disampaikan Pada Muktamar Satu Abad Muhammadiyah (Muktamar Muhammadiyah Ke-46) Yogyakarta 20-25 Rajab 1431 H/3-8 Juli 2010 M." Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 2010.

———. "Tanfidz Keputusan Muktamar Muhammadiyah Ke-47 Makassar 18-22 Syawal 1436H/3-7 Agustus 2015." Berita Resmi Muhammadiyah Nomor 01/2015-2020/Zulhijah 1436 H/September 2015, 2015.

———. *Profil 1 Abad Muhammadiyah*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 2010.

Potter, Vincent G., *Pierce's Philosophical Perspectives*, Vincent M. Colapierto (ed.), New York: Fordham University Press, 1996.

Powers, David S., *Peralihan Kekayaan dan Politik Kekuasaan*, Arif Maftuhin (Penerjemah), Yogyakarta: LKiS, 2001.

Psillos and Curd (eds.), *The Routledge companion to philosophy of science,* London and New York: Routledge, 2008.

Qutb, Muhammad, *Ma'rakat al-Taqâlid,* Kairo: Dar al-Syuruq, 1992.

Radwan, Ghada N., Ebenezer Israel, Maged El-Setouhy, Fatma Abdel-Aziz, Nabiel Mikhail, and Mostafa K. Mohamed. "Impact of Religious Rulings (Fatwa) on Smoking." *Journal of the Egyptian Society of Parasitology* vol. 33, no. 3 Suppl (December 2003): 1087–1101.

Rais, M. Amien. Tauhid Sosial: Formula Menggempur Kesenjangan. Mizan, 1998.

Retief, Marno, and Rantoa Letšosa. "Models of Disability: A Brief Overview." *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* Vol. 74, no. 1 (March 6, 2018). https://doi.org/10.4102/hts.v74i1.4738.

Rispler-Chaim, Vardit. Disability in Islamic Law. Dordrecht: Springer, 2007.

———. Disability in Islamic Law. Dordrecht, the Netherlands: Springer, 2007. http://public.eblib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=323385.

———. "Islamic Law of Marriage and Divorce and the Disabled Person: The Case of The Epileptic Wife." WDI Die Welt des Islams 36, no. 1 (1996): 90–106.

Sabiq, al-Sayyid, *Fiqh al-Sunnah* (Lebanon: Diir al-Fikr, 1983.

Safi'i, Moh. Imam. "Tinjauan Hukum Islam Terhadap Praktik Akad Nikah Bagi Mempelai Tunawicara." Skripsi, IAIN Ponorogo, 2020. http://etheses.iainponorogo.ac.id/10940/.

Safrudin, Ahmad Hafid, and Sholikhan. "Tinjauan Hukum Islam Terhadap Praktik Akad Nikah Bagi Mempelai Tunarungu Di KUA Kecamatan Badas Kabupaten Kediri." *El-Faqih: Jurnal Pemikiran dan Hukum Islam* vol. 6, no. 2 (October 27, 2020): 113–33.

Siddicq, Achmad. "Peningkatan Ibadah Mahasiswa Tuli dengan Praktik Salat Bisindo." *INKLUSI Journal of Disability Studies* 4, no. 2 (December 3, 2017): 153–72. https://doi.org/10.14421/ijds.040201.

Stillman, Yedida Kalfon, *Arab Dress: from the dawn of Islam to modern times*, Leiden: Brill, 2003.

Suara Muhammadiyah, ed. *Himpunan Putusan Tarjih 3*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah, Majelis Tarjih, 2018.

Sueyoshi, Shuji, and Ryutaro Ohtsuka. "Significant Effects of Fatwa-Based Perception on Contraceptive Practice Among Muslim Women in South Jordan Under the Early Stage of Fertility Transition." *Biodemography and Social Biology* Vol. 56, no. 1 (April 23, 2010): 67–79. https://doi.org/10.1080/19485561003709263.

Surwanti, Arni, and Ahmad Ma'ruf. "Advokasi Mewujudkan Peraturan Daerah Tentang Penyandang Disabilitas Di Tingkat Kabupaten." *Berdikari: Jurnal Inovasi Dan Penerapan Ipteks* vol. 6, no. 1 (February 8, 2018): 109–18. https://doi.org/10.18196/bdr.6138.

Syakir, Ahmad Muhammad, "Pengantar" untuk al-Syafi'i, *al-Risālah*, Dar al-Fikr: tkp.,ttp.

Syamsul Huda, "The Local Construction of Religious Blasphemy In East Java," *Journal of Indonesian Islam* 13, 1 (2019).

Tim Penyusun Materi Munas Tarjih Muhammadiyah XXXI. "Materi Musyawarah Nasional Tarjih Muhammadiyah XXXI: Mewujudkan Nilai-Nilai Keislaman yang Maju dan Mencerahkan." Panitia Musyawarah Nasional Tarjih Muhammadiyah XXXI, November 2020.

Turmusani, Majid. "Disabled Women in Islam." *Journal of Religion, Disability & Health* vol. 5, no. 2–3 (October 1, 2001): 73–85. https://doi.org/10.1300/J095v05n02_06.

Umar, Nasaruddin, "Bias Jender dalam Penafsiran al-Qur'an", *Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Ilmu Tafsir pada Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta,* Sabtu, 12 Januari 2002.

Vardit Rispler-Chaim, *Disability In Islamic Law*, Dordrecht (The Netherlands): Springer, 2007.

Wehr, Hans, *A Dictionary of Modem Written Arabic,* Beirut: Librairie du Liban, 1974.

Wharton, Amy S., *The sociology of gender: an introduction to theory and research*, Malden, MA: Blackwell Publishing, 2005.

Buku ini adalah kompilasi tematik dari karya-karya yang telah dipublikasikan penulis di berbagai media, ilmiah dan populer, seperti koran, majalah, jurnal ilmiah, dan *book chapter*. Tema besar yang diusung adalah Fikih Sosial, yang diterjemahkan dalam empat isu: fikih siyasah, fikih usuli, fikih tubuh, dan fikih difabel. Fikih Sosial sendiri adalah konsep yang "longgar", yang awalnya digunakan oleh para ahli Fikih Indonesia, seperti Kiai Sahal Mahfudh dan Kiai Ali Yafie, untuk memayungi berbagai gagasan pembaharuan dan kontekstualisasi Fikih dengan isu-isu kontemporer. Maka, kita menemukan berbagai isu ekonomi, pajak, prostitusi, sampai dengan isu lingkungan hidup tercakup dalam payung Fikih Sosial. Mengikuti para pendahulu, artikel yang dikumpulkan di buku ini juga mencakup berbagai isu seperti politik internasional, homoseksulalitas, difabel, dan kesejahteraan sosial. Termasuk di dalamnya upaya mengritisi Usul Fikih yang mungkin dapat memberikan kontribusi kepada upaya Fikih Sosial untuk bergeser dari *fikih qauli* ke *fikih manhaji*.

ISBN: 978-602-1217-51-1
9 786021 217511